

【编者的话】

龙年的第一期 1510 周刊如期与您见面。在刚刚过去的节日期间，韩寒继续成为舆论热点，他的革命、民主、自由三篇掀起的巨大讨论，已经由对三大宏伟命题的解剖、探求，演变为对韩寒个人作品的质疑，酣战不休。

这场惊动学术界、法律界、文化界，甚至医疗界，以及无数围观群众的混战，赋予韩寒提出的“革命、民主、自由”三大命题值得玩味的注解。韩寒在《要自由》一文中，大声疾呼

“在新的一年里，我要求更自由的创作。”而在面对麦田、方舟子们“自由”的质疑时，韩寒们如何以“要自由”的内核打出漂亮反击，更令看客期待。

但当一切浮于口水、谩骂、恶搞，最后归于公权力时，我们有必要从喧哗中抬一抬头，探究来路。在这场以身试“自由”的激辩里，方舟子们究竟有无如此“自由”的权利质疑作家；韩寒诉诸法律的行动是否自打耳光，没能坚守其“要自由”的底线。更值得深究的是，论辩双方各自借助的“自由”，到底是个怎样的东西；而如今我们追求的“自由”是否如它的字面意思一样，全然不受约束和束缚？这些问题也正是本期一五一十周刊，在继上两期谈论“革命”、“民主”之后，希望就“自由”的话题与读者共同研究的核心。

韩寒想要“言论自由”，而方舟子的言论却引来他（们）的强力反弹，那究竟所谓言论自由有没有清晰可见的界限和约束？萧瀚直言质疑韩寒者为与盲从者的可怕，认为迄今为止没有任何证据表明韩寒存在著作权纠纷，因此“舆论应到此止步，这就是私权的最后堡垒，是打着言论自由、公共利益、诚信任何旗号的行动边界。”

而如何控制言论在行动的边界以内，早于 1933 年胡适就提出“敬慎无所苟”的议政理念，并指出须恪守“独立的精神”、“研究的态度”、“清楚的思想”等以实现言论自由须负责任的理念。

但同样是从法律的角度给“言论自由”画圈，黄陀在《言论自由六日谈》开宗明义第一篇就写道“现代言论自由开端之一，源于‘煽动性诽谤罪’的覆灭。”追寻西方言论自由的发展之路，打破依赖于禁止谣言和诽谤的法律反而是“言论自由”迈出的第一步。

第二部分，我们从韩寒所要的（言论）自由讲开去。更宽泛的自由同样面临“界限与责任”的问题，谢文郁和刘瑜的文章都谈到自由和责任的共存关系，“真正的自由来源于对自由的约束”。李劼更是将对真正自由的约束美誉为“审美”，“欲望的开放与心灵的绽开所要求的自由，是截然不同的”，在两者间选择衡量的砝码同样来源于对约束与责任的认定。

无论从什么角度讨论言论自由和更广泛的自由概念，以及围绕它们的责任与边界，实际上都体现了人们对自由的认知，在选择了我们认为更好的“自由”后，赋予它更多的功能和义



务。因此在最后，我们回归到自由的本质，勒尼德·汉德和 E.B.怀特展现在不同历史时期、时代背景下，对自由的认识。也让我们能从百家争鸣的一路狂奔中跳出来，选择另一条路。在伸手“要自由”之前，先想清楚“要什么自由”。

1510 周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，每周出版一期，通过网络发布，所有非一五一十部落的文章均经过作者或首发媒体的授权，期待大家的关注和建议。

目 录

在 Facebook 分享本期周刊
在腾讯微博分享本期周刊
在 Twitter 分享本期周刊
在搜狐微博分享本期周刊
在饭否分享本期周刊
在人人网分享本期周刊
在新浪微博分享本期周刊
在 QQ 空间分享本期周刊
在网易微博分享本期周刊
在豆瓣分享本期周刊



【界】

8-1 萧瀚：质疑韩寒的人不应仗着言论自由践踏私权

“疑韩案中，最可怕的不在少数几个系统“质疑”者，而在于无数跟风盲从者，这些人正如历次政治运动中整别人也往往最后被别人整的惨剧制造商。与他们的先邪一样，他们不懂言论自由边界，不懂所谓公共利益该到哪里止步，毫无半点尊重私权的意识，是否害己尚待将来，而害人已是现实。”



从年前开始发酵、春节期间达到高潮的质疑韩寒枪手事件，目前舆论界四分五裂，究其原因，是韩寒的疑似公众人物这个身份及其带来的言论自由边界不清晰所致。

说韩寒是疑似公众人物，是因为公众人物最终是个法律概念，当它被用在不掌握公权力的普通公民时，应当经过论证，最好不铁口直断。此次所谓“质疑”韩寒长期以来使用枪手，而非其亲自写作，是从微博网友麦田的一篇《人造韩寒》开始，麦田道歉并退出战阵之后，方舟子、彭晓芸等微博知名人物卷入，“质疑”过程中，韩寒屡次在博客上辩驳，但“质疑”方一直不接受韩寒的自辩性证据，甚至出现彭晓芸所谓对韩寒父子进行测谎仪刑侦之类的主张，而方舟子更是铁口钢牙“这些作品不可能是韩寒写的”，除了反对这种质疑方式的舆论之外，网络上还有不少博友支持方、彭的做法，认为这是言论自由，是韩寒作为公众人物必须承受的诚信质疑。

韩寒是疑似公众人物，针对他的各种议论一直都非常多，他也从中获得了很大收益。在这些言论中，这次出现了巨大的质疑声，其中有部分属于言论自由，但自由有边界，一则他是不



掌握公权力的疑似公众人物，因此有些私权属于绝对不可侵入领域。代笔本属于著作权的私权范畴，只要著作权人自己没有发生分歧，外界无权置喙，因此在私权保护传统深厚的国家，没有人会多管这种闲事——任何人在没有直接证据的情况下都有义务假定署名者就是作者本人。即使鉴于韩寒是疑似公众人物，有人感兴趣，也得有节制。二则哪怕是公共官员，在其不涉及公共利益的私权部分，舆论也无权侵入，更何况非公权型的公众人物。之所以会出现所谓测谎仪侦讯这样的荒谬主张，之所以出现众多知名人物也支持对韩寒进行地毯式挖坟的敲骨吸髓，之所以会有那么多人认为这是正常的言论自由，都是因为质疑者不尊重私权，根本不懂即使为了验证作家诚信之类的公共利益，私权的有些边界也是绝对不可逾越的。韩寒不掌握公权力，所以有澄清的权利，有公开其著作权纠纷的权利，但没有义务。迄今为止，无任何证据表明韩寒存在著作权纠纷，舆论应到此止步，这就是私权的最后堡垒，是打着言论自由、公共利益、诚信任何旗号的行动边界。而疑韩人士因其文本分析等各种手段的目的是指向韩寒有人代笔——也就是说要证明一个作家是骗子，从而严重突破私权保护的底线，极端粗暴地践踏了一个作家的尊严和人格。社会对知名作家的诚信很看重，而且发生怀疑，这是正常现象，但是这绝不意味着社会仅仅凭着毫无直接证据的一通推断就来否定作家是自己创作的，更无权要求作家自证清白。为了检验作家的诚信，罔顾私权边界，无直接证据就断言作品不可能是作家亲自所写，已不是正常质疑，而是涉嫌诽谤。没有任何一个正常国家会允许这样的恣意妄为，否则世上将不再有作家，也不配有作家。若言论自由就是肆意妄为，将无人能享言论自由，自由永远和自律是兄弟。

疑韩案中，最可怕的不在少数几个系统“质疑”者，而在于无数跟风盲从者，这些人正如历次政治运动中整别人也往往最后被别人整的惨剧制造商。与他们的先邪一样，他们不懂言论自由边界，不懂所谓公共利益该到哪里止步，毫无半点尊重私权的意识，是否害己尚待将来，而害人已是现实。这种做法若不加阻止而形成社会惯习，时机合适时，可能会产生比“文革”更为疯狂的“转基因文革”，以更大邪恶能量释放。



此次疑韩行动若成功，远比它失败来得可怕，因为它会给邪恶的逼人自证清白赋予生命力，开启恶例，而它践踏私权的恶劣性质将被漠视，倡导保障私权者也都会成为笑柄，同时会影响墙头草们转而支持这种行为。因此必须反对自证清白这种邪恶的做法，反对自证清白就是反对肆无忌惮践踏私权的暴民。

私权高于公共利益，没有对私权的基本尊重和坚定的保护，公共利益根本不存在。

（ 萧瀚：中国政法大学法学院副教授。 原文链接：http://gcontent.oeeee.com/c/37/c3732df1c993513d/Blog/b01/011b26.html）

【返回目录】



8-2 吴麟：言论自由与责任伦理
——析胡适"敬慎无所苟"的议政理念

"针对董时进刊发在《大公报》上的《就利用"无组织"和"非现代"来与日本一拼》一文，胡适指出："老实说，我读了这种议论，真很生气"，认为"凡不负责任的高调，都是废话……言之必可行也，这就是'无所苟'，这就是自己对自己的话负责任。"

1905 年，14 岁的胡适求学于上海澄衷学堂，后来回忆这段生活，他写道："澄衷的教员之中，我受杨千里先生（天骥）的影响最大……人都说他思想很新。我去看他，他也很鼓励我，在我的作文稿本上题了'言论自由'四个字。"[1]1962 年，71 岁的胡适在台北逝世，碑文上刻着"这个为学术和文化的进步，为思想和言论的自由……而苦心焦思、敝精劳神以致身死的人……"[2]终其一生，胡适与"言论自由"有着不解之缘。胡适有争取言论自由的丰富实践，这从其报刊活动中可窥一斑。早在中国公学求学期间，他就曾主编过一份白话的《竞业旬报》；之后又参与创办、编辑《新青年》、《每周评论》、《努力周报》、《新月》、《独立评论》、《自由中国》等具有重要影响甚至转移一时风气的报刊。他还形成了独特的言论自由思想，譬如：主张言论自由须负责任，提出"敬慎无所苟"的议政理念。这在那个时代乃至当今社会都具有强烈的"纠偏"意义。

一、作政论应秉持"敬慎无所苟"的理念

周质平曾将胡适对政治的态度概括为"冷眼与热肠"，认为"胡适对政治的态度，充分显示了他的理性与冷静"，指出："几十年来，胡适对中国近代政治最大的作用，不在他的'好政府主义'，也不在他的'知难，行亦不易'，而是他的一点清凉作用。"[3]笔者认同这一论述，进而认为：具体到论政实践中，胡适之所以能有"一点清凉作用"，关键在胡适提出并力行"敬慎无所苟"的议政理念。



1、“敬慎无所苟”理念的提出

“言论自由须负责任”是胡适的一贯理念。1928 年底，《新月》的部分成员出于对现实政治的不满，组织了一个团体“平社”，拟在《新月》之外另创《平论》杂志，以便“站立在时代的低洼里的几个不合时宜的书生”，发表“偶尔想说的‘平话’”。胡适为此撰写发刊辞《我们要我们的自由》，其中指出：“我们深信，争自由的方法在于负责任的人说负责任的话。我们办这个刊物的目的便是以负责任的人对社会国家的问题说负责任的话。我们用自己的真姓名发表自己良心上要说的话。”[4]

具体议政方面，“言论自由须负责任”的理念体现为——应发表负责任的议论。1931 年为祝贺《大公报》发行一万号，胡适撰文《后生可畏》，将《大公报》之所以当得“中国最好的报纸”的荣誉，归结为该报“在这几年中做到了两项最低限度的报纸职务，第一是登载确实的消息，第二是发表负责任的评论。”[5]1932 年 5 月 22 日，《独立评论》第 1 号出版，胡适所撰的《引言》中亦称希望“用负责任的言论来发表我们各人思考的结果”。[6]

1933 年，胡适正式提出“敬慎无所苟”的议政理念。当时一位读者来信希望《独立评论》社的朋友联合宣言“主张坚决的战争”，对此建议，胡适撰文《我的意见也不过如此》，表示“我极端敬仰那些曾为祖国冒死拼命作战的英雄，但我的良心不许我用笔锋来责人人都得用他的血肉去和那些最惨酷残忍的现代武器拼命”。针对董时进刊发在《大公报》上的《就利用“无组织”和“非现代”来与日本一拼》一文，胡适指出“老实说，我读了这种议论，真很生气”；认为“凡不负责任的高调，都是废话……言之必可行也，这就是‘无所苟’，这就是自己对自己的话负责任”。在此基础上，提倡应以“敬慎无所苟”的态度作政论：……作政论的人，更不可不存这种“无所苟”的态度。因为政论是为社会国家设想，立一说或建一议都关系几千万或几万万人的幸福与痛苦。一言或可以兴邦，一言也可以丧邦。所以作政论的人更应该处处存哀矜，敬慎的态度，更应该在立说之前先想像一切可能的结果，——必须自己的理智认清了责任而自信负得起这种责任，然后可以出之于口，笔之成书，成为“无所苟”的政论。



不能如此的，只是白日说梦话，盲人骑瞎马，可以博取道旁无知小儿的拍手欢呼，然而不是诚心的为社会国家设计。[7]

2、“敬慎无所苟”理念的力行

吴相湘为胡适所作的传记中称：自“敬慎无所苟”的理念提出后，胡适与丁文江、傅斯年、蒋廷黻等均“谨守这一态度如宗教信仰一样坚定”。[8]其中，胡适尤为突出，蒋廷黻曾回忆道：胡适在办《独立评论》的工作中，明白地表现了两点坚强特性，即“他对于个人自由与责任的热爱，以及他用理性的态度去接触一切问题”。[9]

《独立评论》自 1932 年 5 月 22 日创刊至 1937 年 7 月 25 日停刊，共出 244 期，期间除了“编辑后记”外，胡适撰写政论 123 篇。对此，毛子水教授的评价为：“这些文字，实在都是一代的谠论。我们念这些文字，不仅是佩服先生对于政治和社会的意见，并且更佩服先生那种‘愿天下之安宁’的襟怀。”[10]这些政论的核心关怀是抗日问题和民主问题；其中有关抗日问题的政论更是体现了胡适对“敬慎无所苟”理念的力行。[11] 抗战伊始，胡适主张通过不失主权原则的外交手段、借助国际组织的力量去解决中日问题。针对 1932 年 5 月 31 日《大公报》社论《对日新方针之确立与进行》，6 月 13 日夜，胡适在《论对日外交方针》中写道“我们很钦佩《大公报》肯冒犯全国所谓清议，屡次作平允的、负责任的忠告。我这篇文字不过是引伸他们的社论，作一种很诚恳的共鸣”；然后提出自己的 9 条意见，希望能“作为国人讨论对日外交方针的一个底子”。[12]1933 年 11 月 20 日，他在《世界新形势里的中国外交方针》一文中，指出“我们的外交原则应该是：我们必不可抛弃那国联国际的大路。在不放弃国联与国际的原则之下，我们可以和日本作种种事实问题的讨论，但我们必须认清楚：今日军阀统制之下的日本，决不是我们的朋友。……我们今日的情形，老实说，只能是：多交朋友，谨防疯狗。”[13]

同时，胡适认为口号标语式的空言并不能救国，国人惟有自省自责自救才可抵御外侮。



针对 1932 年 8 月 25 日日本内阁外相内田的外交演说，胡适于 8 月 29 日夜撰文《内田对世界的挑战》，指出："我们不能依靠他人，只可依靠自己。我们应该下决心作一个五年或十年的自救计划，咬定牙根做点有计划的工作，在军事、政治、经济、外交、教育的各个方面都有个'长期拼命'的准备。无论国际时局如何变化，一个不能自救的民族是不会得人的同情与援助的。"[14]1933 年 3 月初，日军轻易占领热河后，胡适于 3 月 6 日夜撰文《全国震惊之后》，强烈谴责热河溃退为"摧枯拉朽式的崩溃"。在分析溃败原因之后，尖锐地指出"不先整顿自己的国家，而妄想用空言打倒一切强敌；不先学一点自立的本领，而狂妄的藐视一切先进国家的文化与装备；不肯拼命去谋自身的现代化，而妄想在这个冷酷的现代世界里争一个自由平等的地位：这都是亡国的征象"。他呼吁国人应从"迷梦"中醒来积极自救，"要承认我们今日不中用，要打倒一切虚骄夸大的狂妄心理，要养成虚怀向学的雅量，要准备使这个民族低头苦做三十年的小学生"。[15]

提出并力行"敬慎无所苟"的理念，让《独立评论》在当时独具特色。1936 年，《独立评论》创刊四周年时，萧公权称："独立四年以来的言论，确能保持一种独立的精神……在现在世界上和国人中偏激病、顽固病、幼稚病颇为流行的时候，保持理智的公平态度确是一桩颇为难能可贵的事。"[16]陶希圣也转述一位朋友的话说："这一带很有些人喜欢独立评论。最大的原因是他不唱高调。"[17]

二、实现"敬慎无所苟"理念的具体要求

1932 年，胡适回忆："《竞业旬报》上的一些文字，我早已完全忘记了。……今年回头看看这些文字，真有如同隔世之感。但我根本诧异的是有一些思想后来成为我的重要出发点的，在那十七八岁的时候已有了很明白的倾向。"[18]"敬慎无所苟"的理念即是如此，虽于 1933 年正式提出，但其雏形则至少可溯源至 1908。是年，胡适在《竞业旬报》上发表《苟且》一文，痛论国人随便省事不肯彻底思想的毛病，认为："苟且"是中国历史上的一场大瘟疫，将几千年的民族精神都瘟死了。此后，胡适多次阐述实现这一理念的具体要求。



1、“独立的精神”

实现“敬慎无所苟”的理念应坚持“独立的精神”。何谓“独立的精神”？胡适在《〈独立评论〉引言》中，对其的界定为“不倚傍任何党派，不迷信任何成见，用负责任的言论来发表我们各人思考的结果。”[19]在《〈独立评论〉的一周年》中，胡适指出“现时中国最大的需要是一些能独立思想，肯独立说话，敢独立做事的人”，具体阐释了“独立”的涵义：

……“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈”，这是“独立”的最好说法。但在今日，还有两种重要条件是孟子当日不曾想到的：第一是“成见不能束缚”，第二是“时髦不能引诱”。现今有许多人所以不能独立，只是因为不能用思考与事实去打破他们的成见；又有一种人所以不能独立，只是因为他们不能抵御时髦的引诱。“成见”在今日所以难打破，是因为有一些成见早已变成很固定的“主义”了。懒惰的人总是想用现成的，整套的主义来应付当前的问题，总想拿事实来附会主义。有时候一种成见成为时髦的风气，或成为时髦的党纲信条，那就更不容易打破了。我们所希望的是一种虚心的，公心的，尊重事实的精神。[20]

提倡以此种“独立的精神”议政，当时显得不合时宜。如一位青年读者就认为“读《独立评论》，总觉得不过瘾！”对此，胡适称“只有事实能给我们真理，只有真理能使我们独立”，表示“我们不供给青年过瘾的东西，我们只妄想至少有些读者也许可以因此减少一点每天渴望麻醉的瘾”。[21]在 1936 年致周作人的一封信中，胡适坦言自己的立场——“我在这十年中，明白承认青年人多数不站在我这一边，因为我不肯学时髦，不能说假话，又不能供给他们‘低级趣味’，当然不能抓住他们。但我始终不肯放弃他们，我仍然要对他们说我的话，听不听由他们，我终不忍不说。”[22]

坚持“独立的精神”虽不合时宜，但胡适认为这是一种“负责任”的态度。何谓“负责任”？即：提出一个主张之前，应先“将主张的效果先想像出来，考虑一下，然后用这个效果来批评自己的主张”。这是胡适的一贯理念。1925 年“沪汉事件”后，胡适在中国少年卫国团就此事演讲，他首先即表示：“不过我说的话，我想定然是不合时宜的。因我的主张，比较

倾向于和平方面一点；而现下一般人热气正高的时候，说和平派的话，自然不大时髦，不容易得着大家的热烈的同情的。”后在演讲中，他逐一剖析“宣战”、“经济绝交”、“派兵到租界”、“罢工罢市”等流行的激烈主张，指出它们的不负责任之处。以“经济绝交”为例，他分析道：“这四个字的含义究竟怎样？我们于此热烈之时并没有去分析。所谓经济绝交就往来都不干的意思，是双方面的。以前抵制日货是单方面的，所以我们没有害处。你们知道我们每年与英日贸易出口亦在两万万两以上，如果彼此来往，这项收入也就没有了。况且像银行在事实上也绝对作不到，因为要得盐税等等非同他交涉不可。所以我们讲到经济绝交是没有细思之故。未尝以其主张的效果去批评其主张的原故。”[23]

2、“研究的态度”

实现“敬慎无所苟”的理念应具有“研究的态度”。在《〈独立评论〉的一周年》中，胡适提倡“独立的精神”，同时亦强调“研究”。他指出：“例如‘开发西北’是一种时髦的主张，我们所希望的只是要大家先研究西北的事实，然后研究西北应该如何开发。又如‘建设’是一种最时髦的风气，我们所希望的只是要大家研究建设应该根据什么材料做计划，计划应该如何整理，如何推行，并且要研究在现时的实际情形之下究竟有多少建设事业可做。”[24]

所谓“研究的态度”，是指在尊重事实的基础上进行研究，“是有几分证据，才说几分的话”。《跋蒋廷黻先生的论文》一文中，胡适在赞赏蒋氏文章的同时，指出“在一年半的惨痛经验里，我们的大多数论政者似乎还完全不曾了解这回事情的教训。我们还只看见整串的名词和口号的搬弄，全不顾到事实的局势”。他直斥当时《东方杂志》刊登的“太平洋现势之分析”专号的引论，认为“完全是一串杜撰的名词在那儿变戏法，名词的背后若不是恶意的抹杀事实，就是无识的武断。我们至今还没有一点点自责的态度，还不肯用一点思考的工夫，还只知道造作名词来抹杀青天白日的事实：这种现象真是亡国的现象”。[25]

提倡“研究的态度”亦是胡适的一贯理念。1919 年在《欢迎我们的兄弟》一文中，胡适赞赏《星期评论》诸位先生能以“研究的态度”撰文难能可贵，因为“舆论界的大毛病——死



症——就是没有人肯做这种仔细研究的工夫”。他痛斥当时上海那几位最“红”的主笔先生“从来不做学问的研究，也不做社会的考察，只靠一个真滑的头脑，一支惯熟的破笔”；诘问“这种‘舆论家’的主张还有什么价值可言呢？”[26]是年，《建设》杂志创刊号上刊登戴季陶《我的日本观》一文，胡适评道：“我是不懂得日本的，故不配批评他的观察是否正确。但我觉得戴季陶先生的态度与方法是极可佩服的。当这个大家恨日本，骂日本，却不懂得日本的时候，他独能有这种耐性的、忠恕的，研究的态度。这不是很可佩服的吗？”[27]

胡适所提倡的“研究”并不单指“书本上的研究”，而是“学问上的研究”和“实地的考察”的结合。他曾指出：“现在舆论界的大危险，就是偏向纸上的学说，不去实地考察中国今日的社会需要究竟是什么东西。……要知道舆论家的第一天职就是要细心考察社会的实在情形。一切学理，一切 Isms，都只是这种考察的工具。”[28]1935 年，胡适致信准备去日留学的陈英斌，就指出：“既来求学，须知学不完全靠课堂课本，一切家庭，习惯，社会，风俗，政治、组织、人情、人物，都是时时在在可以供我们学的。……能如此存心，你在日本留学一定可以得到益处”。[29]

3、“清楚的思想”

实现“敬慎无所苟”的理念还应有“清楚的思想”。明白清晰是胡适文章的基本特点。陶希圣曾评论：“适之先生的思想与写作的特点，一言以蔽之，就是‘清楚’。把问题搞清楚，把事实弄清楚，把话说清楚，这就是他的思想与写作的态度和精神。他是平实温和的人，但是他对待一个重大事件，立场坚定，态度明白，语意清晰和严谨，断乎没有一点含糊。”[30]在纪念胡适逝世 25 周年的演讲会上，周策纵亦以“平情顺理，清流浅丽”八个字概括胡适作品的风格。[31]

胡适认为：若滥用抽象名词，则思想难以清楚。1933 年胡适致信向《独立评论》投稿的孙长元，胡适指出孙的文章有“喜欢用许多不曾分析的抽象名词”的“时代病”，诸如“封建势力”、“国际帝国主义”、“民族资本”、“最后的原因”、“根本的解决”、“温情主





义”等等。同时，他表示希望“提倡一点清楚的思想”，因为“名词只是思想上的一种工具，用名词稍不小心，就会让名词代替了思想”。[32]

胡适在提倡作文应有“清楚的思想”方面不遗余力。1935 年，他以“平日最敬爱的一个朋友"”陶希圣的文章为例，指出“现在有一些写文字的人最爱用整串的抽象名词，翻来覆去……他们有时候用一个抽象名词来替代许多事实；有时候又用一大串抽象名词来替代思想；有时候用同一名词用在一篇文章里可以有无数个不同的意义”。剖析陶文之后，胡适指出：这种“滥用名词”的思想作文方法是“文字障”、“名词障”，是不可忽视的毛病，因为“在思想上，它造成懒惰笼统的思想习惯；在文字上，它造成铿锵空洞的八股文章”。[33]这一批评引起陶希圣的不满，胡适致信解释，指出思想笼统流弊甚大，认为“领导一国的思想，是百年大计，必须以哀矜之态度出之，不可稍存草率。自误是小事，误人误国都是大罪。思想必须从力求明白清楚（clear and distinct）入手……”[34]

若要真正实现“敬慎无所苟”的理念，“独立的精神”、“研究的态度”和“清晰的思想”仅是必要而非充分条件。如胡适在与陶希圣关于民族文化可否自责的信函来往中，还曾提出一条要求——不能公然提倡自己良心或“学术”上不信仰的假话。针对陶希圣所提的“两面标准”——学术上可以自责而教育国民时应当“自吹”，胡适驳道：“但我们教人信仰一个思想，必须先自己确信仰它，然后说来有力，说来动听。若自己不能信仰，而但为教育手段计，不能不说违心之言，自弃其信仰而求人信仰他自己本来不信仰的东西，我不信这个方法是可以收效的。依古人的说法，修辞立其诚，未有不诚而能使人信从的。”[35]

三、“敬慎无所苟”理念体现“责任伦理”

“责任”概念源于古罗马时期的政治生活，具有两重含义：一方面指个体的行为因违反罗马法典而必须承受相应处罚；另一方面指个人必须清楚自己行为的可能后果并且为此要担负起道德上的义务。法律层面的内涵一直沿用至今；但道德层面的内涵则被逐渐湮没。不过，胡适却很强调“责任”的道德内涵，具有强烈的“责任”观，将“责任”作为一种自律性质的伦理



准则。因而，他认为“言论自由须负责任”，提出并力行“敬慎无所苟”的议政理念。这是对“责任伦理”的一种自觉追求。

1、自觉追求“责任伦理”的体现

胡适反复强调且尽力践履“敬慎无所苟”的议政理念，是自觉追求“责任伦理”的一种体现。“责任伦理”是马克思·韦伯提出的概念。1919 年，韦伯在《政治作为一种志业》的著名演讲中，对“信念伦理”（通常又称“意图伦理”、“心志伦理”、“信仰伦理”等）与“责任伦理”进行了区分：

一切具有伦理意义的行动，都可归属到两种准则中的某一个之下；而这两种准则，在根本上互异，同时有着不可调和的冲突。这两种为人类行动提供伦理意义的准则，分别是心志伦理和责任伦理。 这不是说心志伦理不负责任，也不是说责任伦理便无视于心志和信念。这自然不在话下。不过，一个人是按照心志伦理的准则行动（在宗教的说法上，就是“基督徒的行为是正当的，后果则委诸上帝”），或者是按照责任伦理的准则行动（当事人对自己行动[可预见]的后果负有责任），其间有着深邃的对立。[36]

可见，“信念伦理”强调人们坚守内心某种抽象的信念；“责任伦理”则强调人们关注行为本身的可能后果。“信念伦理”以动机决定行为的正当性；“责任伦理”则以行为的后果来判断行为的正当性，既强调对目的和结果负责，也强调对手段负责。施路赫特教授曾指出二者的区别在于它们对“能为”的评价方式不同，即“信奉责任伦理的人，考虑他的行动之后果的价值，从而将行动获得实现的机会以及结果一并列入考虑；接受心志伦理的人，关心的却只是信念本身，完全独立于一切关于后果的计算”。[37]

韦伯提出“责任伦理”的概念，强调“责任”概念的道德内涵。有论者指出：在韦伯的论述中，“责任伦理”要求的是“无条件地”对自己的行为承担责任，而没有什么“为了……所以要负责任”的逻辑。换言之，即“责任伦理”作为道德原则，它所关注的不是工具理性的“目的—手段”的事实关联，而是承担行为后果的“当为”，即价值关联。[38]胡适是那个时

代为数不多清醒地意识到“自由之权责”的人士，虽未及韦伯的范畴和深度，但亦包含了深刻的“责任伦理”意蕴。

譬如：1936 年 4 月 12 日，胡适针对“广田三原则”所作的《调整中日关系的先决条件》一文发表后，引起各方评论。5 月 4 日，胡适撰文《关于〈调整中日关系的先决条件〉》回应，重申“敬慎无所苟”的理念，强调“负责任的言论是平心静气的为一个国家设想，或为一个政府设计，期望自己的主张能十足兑现，不折不扣。……个人的挨骂，被刑罚，被暗杀，只是应负的责任的最小部分。更重要的责任是国家政府因采纳我的主张得着的种种结果，我都得负道德上的责任。自己肯负十足兑现的责任，然后可以希望自己的主张得到他人的考虑和信从。听者藐藐，言者不可不谆谆。‘对牛弹琴’，也许有‘百兽率武’的一天”。[39]在他人赞扬《独立评论》“不唱高调”时，胡适表示：调子没有什么高低可说，所可说的只是“说的话是不是用我们的公心和理智去思考的结果？说话的人是不是愿意对于他的主张负道德上的责任？”[40]

2、自觉追求“责任伦理”的动因

1956 年，在为丁文江写传记时，胡适指出“敬慎无所苟”是《独立评论》的根本态度，他写道：“当时我们几个常负编辑责任的人……都把这个态度看作我们的宗教一样。我们的主张并不一致，常常有激烈的争辩。……但这种激烈的争辩从不妨碍我们的友谊，也从不违反我们互相戒约的‘负责任’的敬慎态度。”[41]这段回忆，体现了对“责任伦理”的自觉追求。笔者认为：这种自觉追求有着双重动因。

在个人层面，是因为胡适对“社会的不朽论”观念的信仰。1919 年，胡适撰文《不朽——我的宗教》，在剖析传统的“三不朽说”——“立德、立功、立言”存在缺陷的基础上，提出“社会的不朽论”主张。概而言之，它是指：“个人的一切罪恶，一切言语行事，无论好坏大小，一一都留下一些影响在那个‘大我’之中，一一都与这永远不朽的‘大我’一同永远不朽。”该文强调了个人这个“小我”须对社会、人类这个“大我”负责任，即：“我这个现在

的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大责任；对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大责任。”[42]后在《我的信仰》中，谈及《不朽》一文时，胡适再次就这一问题作了精要的概括，指出“一个错误的政治或社会改造议论，却可以引起几百年的杀人流血”；因此“明白承认行为的结果才构成我们道德责任的意识。小我对于较大的社会的我负有巨大的债项……”[43]

胡适对“社会的不朽论”观念的信仰坚定，强调“小我”对“大我”的责任。1936 年，周作人劝胡适专心“讲学”少“议政”，胡适表明自己是一个“好事者”，相信“多事总比少事好，有为总比无为好”，指出“我相信种瓜可以得瓜，种豆可以得豆，但不下种必不会有收获。收获不必在我，而耕种应该是我们的责任。这种信仰已成一种宗教——个人的宗教……”[44]在议政方面，他以“负责任的舆论家”这一定位要求自己。1923 年，北洋政府下令“取缔新思想”，胡适正好生病住院，于是有人怀疑胡适“三十六计，走为上计”。胡适特地撰文声明：“我是不跑的，生平不知趋附时髦；生平也不知躲避危险。封报馆，坐监狱，在负责任的舆论家的眼里，算不得危险。然而，‘跑’尤其是‘跑’到租界里去唱高调：那是耻辱！那是我决不干的。”[45]

在群体层面，则是因为当时身处“边缘”的自由知识分子渴望走向社会“中心”。近代社会的转型造成了知识分子的边缘化。在传统社会结构中，“士”号称“四民之首”，占据着中心的位置，具有重要的政治和文化功能，如荀子所言“儒者在本朝则美政，在下位则美俗”。进入 20 世纪后，“士”这一旧的社会群体逐渐消失，代之而起的是在社会上“自由浮动”的（free-floating）知识分子。知识分子在将传统的“士”挤到社会的边缘时，他们因浮动性和边缘化并未完全接替传统的“士”所扮演的社会领导角色，因此在近代中国日益边缘化。[46]不过，近代社会的转型，在造成知识分子“边缘化”的同时，亦带来了他们重新走向“中心”的凭借——近代报刊。在近代中国，报刊的作用日益突显，故“故党与非党”，“无不与利用报纸，以图伸张其势力”。有论者认为：胡适等自由知识分子创办《独立评论》的宗旨，就是要从社会的“边缘”走向“中心”。[47]

笔者认同这一论述，进而认为：在《独立评论》时期，他们提出和力行“敬慎无所苟”的理念，是为走向社会“中心”所作的一种努力。在以武力作为维护“中心”的地位或进阶“中

心”手段的那个时代，知识分子能够有所作为的空间非常有限，丁文江就曾说，“我们这班人恐怕只是‘治世之能臣，乱世之饭桶’”。在“大火已经烧起来了，国难已临头了”之际，知识分子并不甘心所处的“边缘”地位，期望走向“中心”，以实现自己的救国愿望和政治理想。1931 年 9 月 30 日，俞平伯建议胡适亲自出马在北平办一“单行之周刊”，希望“精详之规划，以强聒之精神出之；深沉之思想，以浅显之文字行之，期于上至学人，下逮民众，均人手一编，庶家喻户晓”，认为“救国之道莫逾于此，吾辈救国之道更莫逾于此”。[48]在筹办阶段，胡适等给《独立评论》的定位是“说说一般人不肯说或不敢说的老实话”。[49]此后的实践，更表明他们期望“负责任的言论”能给“任何党派”和“任何成见”一定影响，进而在社会“中心”占据一席之地。因此，当《独立评论》一年之内读者由“七千个”增加到“一万三千个”、“好几期都曾再版”，并且三年来“读者增加了一万”时；胡适说这让他们“‘妄想’读者的胃口确实改变了，那每天渴望麻醉的瘾确实减少了”，“更相信清茶淡饭也许有可以替代吗啡海洛英的一天”。[50]

余英时曾指出现代中国的“立言”者缺乏“责任伦理”会造成不良后果——“在一个已有共识而久已安定的社会中，放言高论尚无大碍，因为这样的社会有自我调节的功能，人民有文化典范可依，也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中，文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满，越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气之后，便不是清澈的理性所能挽救的了。”[51]回顾二十世纪的中国历史，确是“信念伦理”泛滥而“责任伦理”稀缺，那些往往以崇高名义出现的“信念”更具道德诱惑性。这种状况当今依然存在。因此，胡适在争取言论自由时不忘强调“责任”，在议政实践中提出“敬慎无所苟”的理念，是值得我们关注和借鉴的思想资源。

注释：

[1] 胡适：《四十自述》，见欧阳哲生 主编：《胡适文集 1》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P70 页

[2] 毛子水：《胡适传》，见唐元明 编：《胡适传记三种》，合肥：安徽教育出版社，2002 年版，P142 页



[3] 周质平：《胡适与中国现代思潮》，南京：南京大学出版社，2002 年版，P289—P291 页，

[4]胡适：《我们要我们的自由》，见欧阳哲生 主编：《胡适文集 11》，北京：北京大学出版社 1998 年版，P145 页

[5]胡适：《后生可畏》，见欧阳哲生 主编：《胡适文集 11》，北京：北京大学出版社 1998 年版，P196 页

[6]胡适：《〈独立评论〉引言》，《独立评论》第 1 号，1932 年 5 月 22 日

[7]胡适：《我的意见也不过如此》，《独立评论》第 46 号，1933 年 4 月 16 日

[8]吴相湘：《胡适"但开风气不为师》，见唐元明 编：《胡适传记三种》，合肥：安徽教育出版社，2002 年版，P225 页

[9]蒋廷黻：《我看胡适之先生》，见 欧阳哲生 选编：《追忆胡适》，北京：社会科学文献出版社，2000 年版，P128 页

[10] 毛子水：《胡适传》，见 唐元明 编：《胡适传记三种》，安徽：安徽教育出版社，2002 年版，P135 页

[11]胡适抗日政论中的主张相对"低调"。对于这些所谓"负责任"的主张，当时国内各方反应不一；但日本方面对《独立评论》和胡适等人持敌视态度，这或许能说明"低调"中的某些理性价值。时至今日，评论仍有歧异。本文不拟对此进行判断，举例仅是为了显示胡适在"敬慎无所苟"理念上的言行一致。若期望了解当今研究者对此的观点，可参阅：罗福惠、汤黎：《学术与抗战——〈独立评论〉对于抵抗日本侵略的理性主张》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），2006（5）；沈毅：《从〈独立评论〉看胡适抗日时评特点》，《中国社会科学院研究生院学报》，2005（6）；武菁：《〈独立评论〉的抗日主张》，《安徽史学》，2001（2）；田海林、马树华，《〈独立评论〉与抗日救亡》，《民国档案》，2000（4）；张连国：《论理性民族主义——〈独立评论〉派自由主义者对日观剖析》，《江苏社会科学》，1999（1）；胡明：《抗战前夕胡适反日思想探微》，《社会科学战线》，1996（3）等相关论文。

[12]胡适：《论对日外交方针》，《独立评论》第 8 号，1932 年 7 月 10 日

[13]胡适：《世界新形势里的中国外交方针》，《独立评论》第 78 号，1933 年 11 月 26 日



[14]]胡适：《内田对世界的挑战》，《独立评论》第 16 号，1932 年 9 月 4 日
[15 胡适：《全国震惊以后》，《独立评论》第 41 号，1933 年 3 月 12 日
[16]君衡：《独立评论四周年祝辞》，《独立评论》第 201 号，1936 年 5 月 17 日
[17]陶希圣：《低调与高调》，《独立评论》第 201 号，1936 年 5 月 17 日
[18]胡适：《四十自述》，见欧阳哲生主编：《胡适文集 1》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P83 页
[19]同[6]
[20]胡适：《〈独立评论〉的一周年》，《独立评论》第 51 号，1933 年 5 月 21 日
[21]同[20]
[22]胡适：《致周作人》，1936 年 1 月 9 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（中）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P681 页
[23]胡适：《对于沪汉事件的感想》，见欧阳哲生主编：《胡适文集 2》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P720—P723 页
[24]同[20]
[25]胡适：《跋蒋廷黻先生的论文》，《独立评论》第 45 号，1933 年 4 月 9 日
[26]胡适：《欢迎我们的兄弟——〈星期评论〉》，《每周评论》第 28 号，1919 年 6 月 29 日
[27]胡适：《介绍新出版物——〈建设〉、〈湘江评论〉、〈星期日〉》，《每周评论》第 36 号，1919 年 8 月 24 日
[28]同[26]
[29]胡适：《致陈英斌》，1935 年 7 月 24 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（中）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P649—P650 页
[30]陶希圣：《胡适之先生二三事》，见欧阳哲生 选编：《追忆胡适》，北京：社会科学文献出版社，2000 年版，P119 页
[31]转引自 陈仪深 著：《〈独立评论〉的民主思想》，台北：联经事业出版社，1989 年版，P240 页
[32]胡适：《致孙长元》，1933 年 12 月 13 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（上）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P595 页





[33]胡适：《今日思想界的一个大弊病》，《独立评论》第 153 号，1935 年 6 月 2 日
[34]胡适：《致陶希圣》，1935 年 6 月 10 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（中）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P639 页
[35]胡适：《致陶希圣》，1935 年 6 月 12 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（中）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P642 页
[36]钱永祥等 译：《韦伯作品集——学术与政治》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年版，P259—P261 页
[37]钱永祥等 译：《韦伯作品集——学术与政治》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年版，P123 页
[38]冯钢：《责任伦理与信念伦理——韦伯伦理思想中的康德主义》，《社会学研究》，2001（4），P34—P35 页
[39]胡适：《关于〈调整中日关系的先决条件〉》，《独立评论》第 200 号，1936 年 5 月 10 日
[40]胡适：《〈独立评论〉的四周年》，《独立评论》第 201 号，1933 年 5 月 17 日
[41]胡适：《丁文江的传记》，见欧阳哲生 主编：《胡适文集 7》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P504 页
[42]胡适：《不朽——我的宗教》，《新青年》第 6 卷第 2 号，1919 年 2 月 15 日
[43]胡适：《我的信仰》，见欧阳哲生 主编：《胡适文集 1》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P21 页
[44]胡适：《致周作人》，1936 年 1 月 9 日，见耿云志、欧阳哲生 主编：《胡适书信集（中）》，北京：北京大学出版社，1996 年版，P680 页
[45]胡适：《“胡适先生到底怎样？”》，《努力周报》第 36 期，1923 年 1 月 7 日
[46]罗志田：《近代中国社会权势的转移：知识分子的边缘化和边缘知识分子的兴起》，《开放时代》，1999（4），P6—P11 页
[47]张太原：《从边缘到中心：〈独立评论〉的创办宗旨》，《中山大学学报（社会科学版）》，2003（4），P62—P69



[48] 俞平伯：《致胡适》（1931 年 9 月 30 日），见中国社会科学院近代史所中华民国史组编《胡适来往书信选（中）》，北京：中华书局 1979 年版，P84 页

[49]胡适：《丁文江的传记》，见欧阳哲生主编：《胡适文集 7》，北京：北京大学出版社，1998 年版，P501 页

[50]同[40]

[51]余英时:《文史传统与文化重建》，北京：三联书店，2004 年版,P509 页

（吴麟：博士，现为中国劳动关系学院文化传播学院讲师。原文链接：
http://203.212.4.51/article.php?id=5307）

【返回目录】



8-3 黄陀：煽动性诽谤罪名的覆灭与言论自由的开端



“早期英美法律对政府批评的压制，依赖于禁止谣言和诽谤的法律。然而这些法律如果应用范围不加严格限制，很容易成为执政者镇压异己的手段。”

言论自由作为现代社会政治自由的基石，其奠定过程经历了曲折而艰难的道路——即便在拥有悠久法治和自由传统的英美国家亦是如此。早期英美法律对政府批评的压制，依赖于禁止谣言和诽谤的法律。然而这些法律如果应用范围不加严格限制，很容易成为执政者镇压异己的手段。

现代言论自由开端之一，源于“煽动性诽谤罪”(seditious libel)的覆灭。煽动性诽谤罪的主要目的是以惩治谣言为名，惩罚一切煽动对政府和统治阶级不满、有损政府威信、破坏社会和谐的言论。英国普通法中，有禁止诽谤贵族及其他统治阶级成员的大诽谤罪(Scandalum Magnatum)，在此罪名下一切伤害统治阶级名誉、导致社会不和谐的虚假或错误的新闻或表述均可受刑事惩罚，无论言者是平民还是统治阶级内部成员。私人间的民事大诽谤诉讼中，如果“谣言”被证明所言并无失实，则被告无需负责。然而在刑事公诉中，由于维持社会和谐是大诽谤罪背后的政策基调，因此对毁坏贵族和官员名誉言行的惩罚逐渐在詹姆斯一世时期成为英国大诽谤罪司法的重心，言论的真实与否反倒变得不重要了。[i]1606 年，英国法的先驱之一，爱德华·科克(Edward Coke)爵士对诽谤入罪作出如下阐释：1、对于私人的诽谤会招致复仇甚至大规模复仇，破坏社会和谐，应当严惩；2、对于贵族和官员的诽谤则罪加一等，因为它不仅破坏社会和谐，而且损害政府威信；3、即便所谓的“诽谤”被证实不是虚假言论，出于维持社会稳定、维护政府威信的考虑，仍然可以予以惩罚——科克对此的解释是，有不满的人应



当寻求“正当”司法途径予以解决，而不是发布有损其他贵族声誉、破坏社会和谐的言论来泄愤，哪怕这种言论所说的是事实。[ii] 如甲以损害乙名誉为目的，四处散播言论声称乙是罪犯，那么可能引起乙为保卫自己名誉而战，甚至引发两群人之间的冲突。在当时的司法视角看来，无论乙是否确实是罪犯，甲以伤害他人名誉为目的散播的言论引发了冲突就不是好事情；先前有什么恩怨，应该相信国王、相信政府、相信法院会给一个公道的说法，如果乙确实是罪犯，那么法律会制裁他，甲不应该去散播这种伤害他人名誉、挑起争斗的言论。所以，即便最后证明了乙确实犯了法、确实是罪犯，甲仍然要为其言论受罚。故在旧时英国普通法刑事诽谤罪中，“言论真实性不作为脱罪理由”被作为一个基本法律原则固定了下来。[iii]

不难看出，旧时英国普通法中诽谤入罪的基本目的不是为了惩罚虚假信息，而是为了构建在国王和贵族统治下的和谐社会。虽然科克爵士本人并未将批评政府和诽谤官员和贵族混为一谈，但在这种以镇压“谣言”为手段试图维持社会和谐为最高宗旨的司法逻辑中，批评政府和诽谤政府官员同样破坏政府威信、扰乱社会和谐，故并无实质区别，因此煽动性诽谤罪被应用到一切批评政府的言论，是必然的，也符合大诽谤罪的本意。[iv] 在此背景之下， 十七世纪的英国法官们应用这个罪名对一切对批评政府和政府官员的言论加以钳制，煽动性诽谤罪成为最有效的压制新闻和言论自由的手段。[v]

到了美洲殖民地和早期的美国，煽动性诽谤罪仍旧是打击政治异见的有力武器。虽然美洲未能完全继承英国滥用普通法煽动性诽谤罪名钳制言论的作法，各殖民地议会和政府仍然非常积极地打击任何有损它们声誉的言行。[vi]本杰明·富兰克林的哥哥曾经在报纸上刊发一则短消息，称政府要准备一艘执法船去打击海盗，“也许就在这个月什么时候吧，还得看看天公是否作美。”以此讽刺政府对打击海盗没有决心。这是对执政者的诽谤么？当时看来当然是。所以麻省议会恼羞成怒，把他关进监狱。

即便是在美国宪法第一修正案中确立了言论自由的原则之后，联邦党人(Federalists)控制的国会依旧于 1798 年通过了《煽动罪法案》(Sedition Act)，禁止“以损害合众国政府、国会、总统之名誉、声望和威信， 煽动良民针对政府、国会、总统的仇恨或叛乱及其他任何非法行动，教唆良民反对或抵制合众国之法律以及总统之合法行政行为为目的的，虚假、丑闻性和恶意中伤之言论。”联邦党人辩称，相较英国之煽动性诽谤罪，此法案下，不但真实之言论可





以得到豁免，控方也须证明恶意之存在，并须由陪审团对事实进行认定。然而在实际执行中，由于联邦党人对检察机关（属行政机构）及相当数目法官席位的垄断，该法案实则专门被用于打击共和党(Republican)[vii] 人士，执行之严苛程度有时甚至到了使用近乎有罪推定的地步，例如在其中一个案件中使用的标准为，除非能找到一个不是以损坏总统和政府名誉和声望为目的的动机（即，除非能找到一个非诽谤性的动机），否则必须认为其的动机是恶意的。而即便真实之言论可以免罪，任何诸如批评政府“无理、愚蠢、贪婪”之言论，或常见的讽刺性言论与艺术，仍然都可触法，因为由于言者无法证明其关于政府无理、愚蠢、贪婪的抽象论述之真实性，而其批评政府、损害政府威信之恶意昭然若揭，定罪仍旧是必然的。[viii]

联邦党人这种倒行逆施注定不能长久，也促成了联邦党人在 1800 年大选中的失利。共和党的杰斐逊总统上台后，大赦了所有因此受迫害的人，国会也退回了罚金，法案本身亦于 1801 年期满失效。煽动性诽谤罪从此暂时销声匿迹，直到在 1917 年的《间谍法案》和 1940 年的《史密斯法案》中，对反体制言论的压制才再一次以煽动颠覆国体 (seditious advocacy) 之罪名的设立卷土重来。

字面上只是惩罚对公职人员诽谤、维持贵族与官员个人名节的法律，却最终总是被用于压制一切对政府的批评和反对，并不仅仅是一个偶然。如同资本总是试图获得最大利润以自我膨胀一样，权力也会寻求一切可能的机会进行自我巩固。在有制度制约的社会尚且如此，在无制度制约的环境下，指望政府会不滥用此类法律，无异于天方夜谭。如果在一个政体中，司法不独立、政府就是一切公权力（包括司法权力）的化身，那么当言论涉及到政府本身的利益时，政府在一个案件中既是原告又是法官，这样的案子当然没有可能得到公正判决。这一点在任何专制国家和近似专制的环境下（即便只是暂时的）都有所表现，无论是维护贵族利益的专制英国，还是建国初期政治尚未成熟、联邦党全面控制三权的美国。

相比之下，在普通刑事司法中，大多数情况下哪怕是专制政府也并无需要特意偏袒或专门迫害被告人，因为在打击危害社会治安的普通刑事犯罪这个问题上，专制政府的利益与普通民众的利益是一致的：更少的偷盗、抢劫、杀人，更好的治安，少冤枉无罪之人，对专制政府的统治有百利而无一害。只有罪案跟政府利益有密切联系，或政府需要通过大张旗鼓的刑事制裁来宣示政策目标时，普通刑事司法才会产生特定的不公正的动机——反过来，在煽动性诽谤罪



等由公权力惩罚对公权力本身的冒犯的语境下，刑事司法不公正几乎是必然的。这就是为什么煽动性诽谤罪是尤其危险的、天生具有滋生暴政倾向的法律罪名。

煽动性诽谤罪包含了对两种言论的压制，都被笼统地包含在“不实言论”之下：一是政府认为错误的思想意见表达或论断，二是对与政府及官员相关的事实的错误陈述。虽然时代的变迁令煽动性诽谤罪暂时退出了历史舞台，但对这两种言论究竟如何处置，则要到二十世纪才最终得到较为明确的回答。

【注】

[i] James Kent, Commentaries 2:12—22, http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/amendI_speechs32.html

[ii] Sir Edward Coke, John Henry Thomas, John Farquhar Fraser, Robert Philip Tyrwhitt, The reports of Sir Edward Coke, knt: in thirteen parts, Vol. III, 255 (1826)

[iii] Kent, supra note 1.

[iv] Hamburger, The Development of the Law of Seditious Libel and the Control of the Press, 37 STAN. L. REV. 661, 695 (1985).

[v] 2 J. Stephen, A History of the Criminal Law of England 350 (1883); F. Siebert, Freedom of the Press in England, 1476-1776, at 269 (1952).

[vi]英国及早期美洲殖民地的政府组织，并无严格的三权分立之说；另外英美的议会是有一定司法权的，比如美国国会有对总统的审判弹劾(impeachment trial)的权利；另外，与藐视法庭罪(contempt of court)相对应，至今英美仍然保有藐视议会／国会罪(contempt of Parliament/Congress)。

[vii] 又称民主共和党(Democratic Republicans)

[viii] Trial of Matthew Lyon, in F. Wharton, State Trials 333 (1849).

（黄陀：美国耶鲁大学法学院学生。原文链接：http://blog.renren.com/blog/241495620/750415875）

【返回目录】



【析】

8-4 谢文郁：自由与责任——一种政治哲学的分析



“在生存选择中，自由和责任是共存的，而不是分离的。那种认为谈责任可以不谈自由，或谈自由可以不谈责任的想法都是不能成立的。”

自由与责任是政治哲学的基本范畴。对此，我们注意到两种似乎水火不相容的谈论方式。受近代主体理性主义的影响，西方思想界一般是从权利(自由)出发谈论责任，这种思路在卢梭的政治哲学中得到了充分的表达。在卢梭看来，自由是责任的基础，没有自由就没有责任，因此，保护人的自由(权利)是现代政治的出发点。笔者称这种以权利为基础的自由～责任谈论方式为权利在先意识。但是，我们还有一种从责任出发谈论自由的思路，即传统儒家的思路。这种思路在中国儒家文化的天下意识中有相当充分的表现，即在一种天下有序的框架中谈论匹夫责任，各占其位，各尽其职，最后进入“不逾矩”的自由状态。在这种思路中，修身养性(培养责任意识)乃治国之本。这种责任一自由思路可以称为责任在先意识。

自由和责任是一对孪生概念。离开自由没有责任，离开责任没有自由。但是，上述两种谈论方式给出的是不同的政治模式。本文试图从生存分析的角度出发，分析自由和责任这两个概念在政治哲学中的界定。我们发现，现代政治乃是权利在先意识中的政治模式。鉴于现代政治对于当代社会的巨大影响力，本文将深入分析现代政治的权利在先意识及其对自由一责任的处理方式。总的来说，现代政治在天赋人权的口号下把某些“想要选项”神圣化为基本人权，这



种处理方式掩盖了不同文化主体下的社会可能拥有不同的“想要选项”。对于当代中国政治来说，在责任在先意识中寻找并在宪法中确立中国文化主体下的“想要选项”乃是根本诉求。

一、两个女人的选择

我们设想有这样两个女人：第一个女人有两个男人在追求她，这两个男的都很讨她的喜欢，在各个方面都很优秀。当然，他们也各有千秋，比如说一个在政治上很有前途，另一个在经商上很能挣钱，而且两人的人品也都不错。因此，这个女人如果她能嫁的话，最好是两个一起嫁。但在现实生活中，她只能选一个。这样的选择一般来说是自由的，她可以在两个以上在她看来都是好的选项之中进行选择，自己做主，要这个或者那个。一个女人，只要有两个以上让她喜欢的人追她，她可以从中挑选，那么，她就是自由的。

另一种情况，有这样一个女人，她从小受这种教育：做女人长大后就要嫁人，嫁人之后就要生小孩，做好妻子，又要做好母亲，这叫做贤妻良母。而且，做母亲要做到底，儿子长大后要讨媳妇，因此她还要管好媳妇，做好婆婆，等等。这样一个女人，她心里只想着别人的事，相夫教子，孝敬公婆，同时还得想着媳妇儿孙。她一辈子大概都没有想自己的时候，老是想着别人的事，凡事都按别人的意思，为了别人的利益。只要她所关心的人高兴，她就高兴。我们通常说，这样的女人为了别人而活，是被责任所捆绑的。

我们分析这两个女人。第一个女人面临两个在她看来都是想要的选项，因而在选择时觉得自己可以独立自主。在这种情况下，我们说她有选择自由，至于她的责任问题则并不涉及。对于第二个女人，由于她不想自己的事，满脑子尽是他人福利，极少甚至完全不考虑自己的快乐，因此，我们注重的是她的责任意识，往往会认为她没有自由。通常来说，在第一种情况下的女人是自由的，而第二种情况中的女人则被责任捆绑。在这种意义上谈论自由和责任，不难发现，这两个概念之间并没有内在联系。

进一步分析可知，第一个女人是自由的，因为她有两个在她看来是她想要的选项供她自主选择。或者可以问：在她拥有自由的同时，她有没有责任呢?我们这样看：只要这两个选项还



在，她就是自由的。但是，这两个选项是生存上的，而不是逻辑上的。她要进行生存选择，不能一直守着这两个选项而拖着不作选择。当然，有人希望永远保持着这样的自由。为此，当事人也许想一直等下去，不作选择，可别人等不了。如果不选择，这两个选项是会消失的。然而，一旦进入选择，当事人就不得不为自己的选择负责任，在两个她都想要的选项中选择一个在她看来是最好的选项。

对于第二种情况，这个女人满脑子都是别人的事，很有责任感。当然，她在想别人的事情时，想到的是给别人带来益处。但这个益处不能总是在脑子里想，她必须让人实实在在地得到益处，因此，她同样面临选择问题：她总是选择在她看来是最有益于她所关心的人的选项。就她不得不在两个以上的选项中进行选择这一点来看，她也拥有选择的自主权。

看来，在生存选择中，自由和责任是共存的，而不是分离的。那种认为谈责任可以不谈自由，或谈自由可以不谈责任的想法都是不能成立的。为了深化这一认识，笔者还想提出这样的问题：只讲自由不讲责任是一种什么样的生存?对于第一个女人，有两个男人追她，如果她完全没有任何责任感，认为既然我有两个选项任我做主，那我随便选一个就是了。这便是所谓的不负责任的选择。但这是人的生存选择吗?

生存是在不断选择中表现自己的，一次性选择不是生存。下面来追踪一下上述的所谓“自由选择”。你如果随随便便地选择，这的确是在行使你的自由，但是后果呢?这样一个随随便便的选择可能给你带来好的结果，让你的生活幸福;也可能带来坏的结果，让你受苦受难。这后一种坏的结果带来的是损害自己的生存。生存是持续不断地选择，而人不可能在选择中不断地损害自己。如果一次随随便便的选择给自己带来损害，下次选择时她或他就会变得谨慎，不可能随随便便。因此，在持续的生存选择中，人不可能每一次都是随便的。生存选择是一个不断改善自己生存的过程。这就是说，在你行使自由进行选择时，即使不考虑别的，你也得考虑自己下一步生活的好坏，想一想哪个选择才会给自己带来更多的好处。对于那位拥有自由的女人来说，只要她的选择是持续的，她就必须比较一下哪个男人更好，给她的生活带来更多快乐。这种比较有时很令人困惑，但人不得不这样做。比较总是会有结果的，不管如何选择，一旦作出最后决定，某种责任感就已经加进去了。



这种责任感基于人对自己生存的负责。每一个选择都对生存的下一步带来影响，今天的挑选是向着明天、后天的好处的。因此，即使是极端“随随便便”的情况下，人在进行完全自由选择的时候，他脑袋里也不是只有现在，而是要考虑到未来的事情，因而不可能避免责任意识。可见，即使在极端自由的情况下，也有一个跟随着自由而来的、和自由紧密联系在一起的东西，那就是责任。所以，从自由的角度看，自由和责任是一对相互依赖的共存概念。

下面来考察第二个女人。她心里总想着别人的事，从来不想自己的事，因此我们说她被责任捆绑。她不光为他人想着现在，还想着明天，为的是让她所关心的人过得更好。但正如前面已指出的，只要她进行选择，她就有自由。尽管她想的都是别人的事，责任至上，但她必须在选择中完成自己的责任。任何选择都有两个以上的选项，在现实生存中，她必须对各种选项进行判断，找到最好的选项。比如，她必须清楚地认识到，怎样做才能让丈夫或儿子更开心等等。进一步而言，在判断的基础上，她必须自主地作出决定，进行选择。这个自主性虽然决定于她的责任意识，但仍然是完全的自主性，并不受任何外在的力量所支配。即使她所考虑的事情都是关于他人的福利，这些“他人福利”都经过了她的思想过滤，已经是她所认为的“他人福利”。从这个意义上看，她的自主性是完全的自主性。因此，即使这样一个充满责任感的人，当她在为这个责任进行选择时，她也是在行使自己的自主权，也有其自主性。

可见，在极端自由中，人受到责任的制约;在责任捆绑中，人仍然在行使自主权。这是我们在讨论责任和自由关系时不能忽略的一个生存事实。因此，仅仅谈论自由，不谈论责任，或者仅仅谈论责任，不谈论自由，那不是我们的真实生活。责任和自由是人的生存选择的两个基本因素，缺一不可。问题不在于我们该不该承担我们的责任，也不在于我们该不该行使我们的自由，而在于该如何处理自由和责任之间的关系。

二、概念界定

(一)界定自由概念

人在生存选择上的自由必须满足两个基本条件：第一，人在生存中面临两种以上的选项，其中至少一种是他想要的;第二，他作为主体独立地对这些选项进行判断和选择。需要指出的是，自由概念可以有其他不同的界定，这里给出的界定是服务于本文讨论需要的，因而是本文的操作定义。不过，这个界定实际上和现代政治的自由概念基本吻合。因此，这个被限定的自由概念不是普遍适用的(下文将专门讨论这一点)，它只适用于一种政治哲学的分析。人们在使用自由一词时存在多种含义，但这里不拟逐一讨论各种自由定义。在以下涉及自由概念时，笔者将有意识地恪守这个被限定的自由概念。

我们先来分析上述第一条规定。这一规定包含了两点内容：首先，在自由中的所有选项必须都是当事人所关心的。在逻辑上，我们可以设想一些和当事人的生存完全无关的选项。这些无关生存的选项在逻辑上也许是一个因子，但却不是政治哲学的问题。比如，政治哲学不会关心两千多年前的思想家孔子有没有拥有汽车(当代的机械代步工具)自由这样的问题。在生存上，汽车对孔子来说不是选项。

其次，一种选择是自由的，当且仅当选择者面临至少一个他想要的选项。一个人在生存中可能遇到多种选项，但可能这些选项都不是他想要的。如果面临的所有选项都是他不想要的，他就不会认为他拥有自由。人在进行选择时，有些选项是人想要的，有些不是。如果当事人面临的选项没有他想要的，那么，即使他面临多种选项，他也会认为这是一种没有自由的选择。举一个极端的例子，有人拿着手枪顶着你的脑袋，要你把钱包拿出来，不然就把你杀了。大家可能会说，在这种情况下我别无选择，只好把钱包给他。这里，“别无选择”的含义是，被抢者没有其他选项，只此一路，所以没有自由。不过，人们会争辩说，在抢钱包这种极端情况下，人也至少有两个选项，即：他可以给钱包，也可以不给钱包，主要是他看重了钱包还是看重了性命。如果看重了性命，把钱包给出去；如果把钱包看得比性命还重要的话，那就不给钱

包，拼死也要保住钱包。按照这个思路，无论在什么情况下，人的生存都至少面临两种以上的选项，因此，人是绝对自由的。逻辑上看，这一宣称是可以接受的。不过，这不是我们要谈的自由。我们说，任何人只要无法在所面临的选项中发现“想要选项”，就不会认为自己是自由的。一定要说他在被抢劫的情况下仍然拥有自由，对他来说多少有点“强奸民意”的意味。在抢钱包这件事上，虽然涉及两个选项，但其中没有一个是当事人想要的。因为在遭受抢劫中，当事人看不到任何他想要的选项，所以无法满足我们给出的自由概念的第一个条件。因此，当事人在这种情况下没有自由。

西方思想史上关于自由问题的讨论有两种思路。一种是哲学上的自由概念，涉及人的生存起点、生存动力和生存趋向，这种讨论对生存选择中的选项不加限制。一种是近代政治哲学兴起之后从人的政治权利角度谈论人的自由，这种讨论必须对选项进行限定。我们稍后要对这种限定在现代政治中的重要意义进行讨论，作一个简单比较。就这两种关于自由的讨论都涉及在两个或多个选项中进行选择来看，它们有一些共同特征。但是，后一种自由仅仅涉及“想要选项”，这只和人的权利相关。英语文献在处理这一问题时往往(但并不在严格意义上)用 freedom 指第一种自由，lIberty 指第二种自由。本文在此从选项限定的角度区分这两种自由概念，即：政治哲学的自由概念是一种权利概念，指的是在至少一个“想要选项”中进行选择的自由；哲学上的自由概念则是在绝对意义上给出的，不考虑“想要”这一因素。考虑到日常语言的复杂性，笔者在分析自由和责任概念时，为了避免混淆，仅仅谈论权利意义上的自由概念。

再看第二条规定。这里，主体性是关键词。人在生存中面临两个或多个选项时，如果他能够进行选择，他就是自由的。但是，主体性是会受到限制的。一个人如果因为内在的或外在的原因而无法判断和选择，那么，这个人的主体性就受到限制。无论在什么情况下，只要主体性受到限制，人就不拥有自由。比如，张三想买一辆汽车(买车成为他的“想要选项”)，财力充足且汽车品种多样，然而，因为年龄、智力、情绪乃至身体疾病等方面的原因，他无法决定购买哪一辆车。在这种情况下，张三在买车问题上无法行使他的自主权。或者，张三因为完全被他人所控制(如外力囚禁、法律限制等)而无法按照自己的意愿进行选择，他也无权做主购买汽

车。在这两种情况下，张三都缺乏自主权，因而没有自由。无论什么原因，只要人的主体性受到阻拦，这个人在受阻拦的事情上就没有自由(权利)。

而且，我们这里谈论的自由是一种社会关系。从政治哲学的角度看，一个人究竟心里想要什么东西是完全私人的事，不属于政治范畴。外界可以强迫人接受或拒绝什么东西，但无法强迫人在心里想要什么。一个人即使在囚禁中丧失很多方面的自由，他仍然可以在心里想要很多东西。从这个角度看，停留在“想要选项”上，我们无法确定一个人的自由。也就是说，政治哲学谈论的自由不是孤立的、纯粹个人的，在更多的情况下是一种社会关系。当一个人的“想要选项”涉及人与人的关系时，它就是一个政治问题。任何政治都会对某些“想要选项”进行限定，以维护一种公正而和平的人与人的关系。比如，引发美国南北战争的一个重要因素是奴隶问题，对当时的南方种植园主来说，奴隶劳动力是一个“想要选项”。但由于战败，这些奴隶主在战后就失去了使用奴隶劳动力的自由。一般来说，政治可以通过限制或禁止某些“想要选项”而控制人的自由。比如，大部分国家的法律都把政治权利和年龄挂钩(鉴于未成年人对监护人的依赖性或判断力未成熟等)，对犯罪分子进行监禁(限制他们在社会上的活动)，等等。

同时，我们注意到，限制人的自由(权利)是为保障人的自由。在社会生活中，对每一个人来说，自己的“想要选项”往往涉及他人的“想要选项”，有些是互助的，有些是互损的。因此，有些“想要选项”(如互助的)需要得到保护，有些则必须限制(如互损的)。那么，有没有这样一些“想要选项”，它们必须从根本的意义(作为宪法的基本权利)上加以保护?我们看到，在西方契约论中，政治是权利的交换和契约。因此，限制人在某些事情上行使权利是为了保护人在其他事情上行使权利。比如，为了保护人对自己财产的支配权，政治可以在法律上或行政上禁止对他人财产的强行占有。这种政治理论还认为，追求幸福权、财产拥有权、发表言论权、政治选举权等等是基本人权，不能限制，只能保护。但哪些权利必须保护，哪些必须禁止，哪些需要限制等等，这些问题涉及复杂的人与人之间的关系，不同文化传统对各种权利之重要性的划分也不尽相同，需要更多的讨论。

关于自由的定义，暂时就作这些界定和说明。总结一下，我们这里是从“想要选项”和“主体性”这两个方面对自由进行界定的。一般来说，一个人在做事时，如果其中包含了这两个要素，他就是自由的。二者缺一，则表明他缺乏自由。如果一个人的行动没有主体性，或者

不涉及他的“想要选项”，那么，他的行动就和自由无关。为了避免误解，再次强调，本文只分析并讨论在这种界定中的自由，这里所界定的自由乃是政治哲学所涉及的自由概念。当然，人们可以对自由概念作其他界定，但那样就超出了政治哲学范畴。

(二)界定责任概念

在日常语言中，我们是在以下几个意义上使用“责任””这个词的。首先，责任指向明天。比如，什么时候说一个人没有责任感呢?当他不管明天的生活时。人有时很颓废，只顾当下的利益和快乐，“今朝有酒今朝醉”，对于这种人我们不会说他有什么责任感。什么时候我们会说一个人具有起码的责任感呢?当他做事情时总想到明天会怎么样，想到做这事后将导致的直接或间接后果等等。其次，责任指向他人。一个人在做事时不仅仅为自己打算，同时也想到他的亲人、朋友以及其他相关的人，甚至自己的子孙后代乃至与他毫不相关的人，那么，这个人就是有责任感的。他对他人的事情想得越多越远，责任感就越强，责任心就越大。最后，责任指向它者。这个它者可以是一项任务，也可以是一个人的理想。当人所做的事情都是为了它者时，这个人也被认为是责任感的。本文在使用责任概念时，将在最起码的程度使用这三个意义。也就是说，一个人做事时，只要他考虑到了明天、他人或它者，那么，我们就认为他是有责任感的。

不难指出，人的责任可以不断扩大而达及天下。对于一位家长来说，他对他全家的生活负责；对于一位地方长官来说，他要为地方百姓着想；对于一位国家领导人来说，他的思虑所及就是全国人民和子孙后代。社会地位越高，责任就越大。如果在其位而不谋其政，这个人就会因此而被谴责为失职(未尽责任)。考虑到人与人的关系由近及远，息息相关，一个普通百姓的责任意识也可以达及天下。比如，国家有难之时，也会出现匹夫有责的责任意识。儒家的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的忧患意识，也是一种责任意识。

责任可以是指派的，也可以是积淀的。关于指派责任，如某人被分配给某种任务，被认定为某一社会角色，被推举到某一社会地位，被安排在某一岗位上等等，都属于这一类责任。可

以观察到，这些任务、角色、地位、岗位等，就其被指派而言，是外在的。当这些东西加在人的头上时，人完全可以拒绝，从而这些外在的指派对他来说就不是责任。但是，一旦人接受了这些外在的指派，就等于接受了这些责任，于是，它们就转化为生存的内在动力。从这个意义上看，责任只能是内在的。如果指派任务并未被当事人接受，而当事人在履行职责时完全受外在力量控制，那么，这些任务不能构成他的责任。积淀责任比较复杂。一般来说，所有出于自身的责任感都是在过去的生活中积淀而成的。比如，一对双胞胎，其中之一被父母认定为哥哥或姐姐，那么，在日后的生活中，他或她就养成了哥哥或姐姐的角色意识，从而担当起照顾弟弟或妹妹的责任。在不同的文化传统中生活，人所感受的社会对他的期望也就不同，从而养成不同的角色意识和责任意识。而且，在同一社会中，人们所面临的社会期望也许有许多共同之处，但个人感受却各种各样，不一而论。因此，人在社会生活中所积淀的责任意识一方面(特别是在道德规范上)拥有共性，和他人往往在一些问题上会发生共鸣，出现所谓的“共同责任”；但另一方面(特别是在个人理想上)也有自己的个性，与他人相异。从这个角度看，积淀责任具有显著的个人特征。

责任概念还有一个重要特征：就其起点而言是内在的，就其倾向而言是外向的。责任的内在性指的是责任必须有一个承担者(个体)。如果责任不内在地属于一个人并由他来承担，那么，我们就无法追究他的责任。有时我们会遇到“共同承担责任”或“集体负责”的说法，如果这种说法不是托词的话，那么，落实下来，还是要追究每一个人的责任。否则的话，“集体负责”等于没人负责。因此，责任是个人的。

如果责任是个人的，而责任涉及未来、他人或它者，那么，对于责任者来说，他所承受的是外向的东西。比如，对于“未来”，有责任的人往往是在他的理想中表达他对未来的理解，因而可以在他追求理想的活动中追踪他的责任意识。对于“他人”，有责任的人往往是在共同价值观念中理解他人的利益，这些共同价值既是他的，也是大家共有的，因此，可以借助分析共同价值观念来追踪他的责任意识。对于“它者”(指派任务)，可以通过评估当事人对任务的完成效果来讨论他的责任意识。我们称此为责任的外向性。

责任的外在性决定了责任概念属于政治哲学范畴。我们往往把责任理解为一个道德范畴，认为责任的核心在于人格培养，遵守规范。然而，从未来、他人或它者的角度分析责任概念，

我们很容易指出责任和政治的内在关系。中国儒家文化有“修身，齐家，治国，平天下”之说，这里的“修身”是在立志中进行的，也就是我们这里所说的树立理想，对未来负责。“齐家”涉及人和人之间的亲情友情，是最原始的他人意识。这两点有比较浓重的道德成分。但是，人的社会关系是扩展的。人对亲情友情的体验越深刻，对人的社会关系的体会也越深刻。只有在此基础上，人才能对那些不曾相识的人负责，即“治国”。因此，责任意识内在地包含了政治性。

可见，自由与责任在政治哲学中是一对基础性的孪生概念。

三、两种主体性

在前面的讨论中，我们从生存的角度分析了这对概念的基本界定。自由概念是由“想要选项”和“主体性”来界定的，责任概念则内含着内在性和外向性两种倾向。为了对它们的界定有更清楚的认识，我们来考察一下两者在生存中的某些相关性。

先来考察自由概念的“想要选项”和责任概念的外向性。“想要选项”完全是主观的，即所有入围选项都必须由个体的主观愿望来决定，这些主观愿望可以是完全为了自己当下的欲望满足。作为对照，这些当下的欲望在责任意识中恰好是被拒绝的。比如，对于一个贪图享乐的人来说，他只想要好好享受眼下的生活，至于自己的明天、周边的家人朋友等等，他根本就不去考虑，这样的人就是没有责任意识的。我们常常谈论的自由和责任之间的对立大都指的是这种情况。在另一种情况下，我们发现，人的主观愿望有时可以和责任的外向性恰好一致。比如，一个人希望他和他的朋友们有福同享，因此，在他的“想要选项”中包括了保护和促进朋友们(他人)的利益和幸福。在这种情况下，他是在“想要选项”中进行选择，所以，他是自由的。同时，他在选择这一“想要选项”时指向他人利益，因此，他是一个负责任的人。需要指出的是，自由和责任的这个交互点是偶然的，而不是定义上的。过分强调这个交互点，会取消自由，也会抹杀责任。

另一方面，“想要选项”就其受主观意志决定而言，乃是确定的、具体的。如果个体的意愿尚未明确，他的“想要选项”就不能确定。人的意愿有时是抽象的，比如，一位男士想娶一位漂亮女士，只要还没有确定这位“漂亮女士”是哪一位具体的女士，他的“漂亮女士”就仅仅是一个抽象概念。在这种情况下，他并不拥有一个“想要选项”。另一个例子是，对于一个以自由为基础的政治体制(如西方现代民主政治)来说，“想要选项”的确定性和具体性提供了可操作性。这种政治以维护人的基本权利为出发点，认为这些基本权利乃是人人想要的。如果这里的“基本权利”是不确定、不具体的，那么，所谓的“维护”就无从谈起。

作为对照，责任的外向性恰好是不确定的。我们指出了三种指向：“指向未来”、“指向他人”和“指向它者”。这里的“未来”可以通过追踪人的理想来把握，但考虑到人的理想并不是一成不变的，我们无法要求当事人执著于一种不变的理想。当一个人在生存过程中改变了自己的理想之后，我们并不会因此而认为他做事不负责任。“指向他人”中的“他人”一般来说是确定的，比如亲人、朋友、百姓等等。但是，究竟什么是“他人”的利益呢?当事人大都通过共同价值来体验“他人”的利益，这种体验带有浓重的个人主观理解成分，和“他人”的实际利益往往并不完全一致，甚至可能完全相反。于是，当事人按自己的责任意识做事时给“他人”带来的不是好处，而是损害，这便是所谓的“好心办坏事”。即使如此，只要他是为了他人服务，我们并不因此否定他的责任意识，虽然有时会认为他失职(没有完成好责任)。在第三种指向中，可以把“它者”等同于一个任务。如果“指定任务”不太复杂，当事人就比较容易把握任务的内容，从而对自己的责任有较清楚的认识。只要当事人按照指定任务的具体规定去做事，他就是负责任的。因此，在这个“指向”中，我们可以得到一定的确定性。不过，这里仍然存在着当事人对“指定任务”的理解问题。“指定任务”越复杂，当事人对问题的理解是否准确这个问题就越重要。比如，对于一个国家领导人来说，所承担的“指定任务”就十分复杂，而对它的理解也因人而异。可见，在上述三种指向中，何为责任这一点恰好是不确定的。

总的来说，责任所指向的未来、他人和它者都外在于责任承担者，因而承担者对它们的主观理解和它们的本来要求之间是有距离的。这一点对于我们理解责任概念特别重要。对于以责任为基础的政治来说，每一个责任承担者都只能从他的责任意识出发，因而他的责任意识(对未

来、他人和它者的理解)对这个地区的政治之好坏就起着决定性的作用，我们把这种政治称为“人治政治”。儒家的政治理论属于这一类型，它强调政治家的修身养性，责任意识的培养，并在此基础上进人治，即所谓的“修身，齐家，治国，平天下”。

我们在界定自由时指出，人的自由拥有主体性。人在生存中面临至少一种“想要选项”，并选择其中之一。如果这个选择动作不是出自于他自己，我们就不能说他是自由的。生存就是选择，对于一个自由人来说，选择意味着自由主体性(拥有自由的个体)在两种以上的选项中选择一个想要选项。因此，自由主体性对于这个自由人来说乃是生存的起点。另一方面，我们在界定责任时指出了责任的内在性，认为责任必须由一个个体充当承担者，否则就无法追究责任。从概念上看，承担者就是一个主体，由他启动并完成责任。承担者是一个拥有一定责任意识的主体，因而拥有主体性。换句话说，承担者作为主体从他的责任意识出发进行选择。从这个意义上看，责任主体性构成这位责任承担者的生存起点。于是，我们面临两个主体性：自由主体性和责任主体性。

前方已说过，对一个在权利意识中的自由人来说，他要求在所有选项中至少有一种是他想要的，并在其中进行自由选择。如果他所面临的选项全都是他不想要的，他绝不会认为他是自由人。他的主体性关心的是，他在生存中能否遇到至少一种他想要的选项，并进行选择。如果这样的选项不存在，他的权利意识会驱动他去争取自由，即争取占有至少一种“想要选项”。卢梭关于自由主体性的论述是相当准确的。在他看来，人在自然状态下拥有各种自然权利，并在与他人订立契约的过程中交换权利而进入社会生活。人在进行契约时是拥有主权的。凭着这个主权，他可以决定交换哪些权利。但人不可能交出这个主权，因为人必须拥有主权才能交出主权。因此，在卢梭看来，这个主权是人作为人的基础，丧失它等于放弃自己的人权。“放弃权利(自由)等于放弃自己作为一个人，等于交出自己的人权和责任。”

然而，对一个在责任意识中的人来说，他所看重的是他所承担的责任，他对责任的了解是否充分，他如何完成责任等等。当然，责任人也在多种选项中进行选择，但他在评价这些选项时完全从其责任意识出发，只选择有利于完成责任的选项。也就是说，他可以不考虑“想要选项”，对他来说，只要能够尽到他的责任，走独木桥也行。责任在他的选择中永远是在先的。

这种责任在先的主体性最后的归结点是“天下意识”，范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”即是这种主体性的准确表达。

我们看到，自由主体性和责任主体性在生存选择上引导着不同的方向，因而是两种不同的主体意识。它们可以相互重合，如责任人在顺利地履行责任时(面临的选项既是想要的，同时又是指向责任的)所感受到的自由，这时，个体同时是责任人和自由人。但自由人和责任人常常是相互冲突的，不可兼得。自由人在缺乏“想要选项”时往往丧失责任意识，如绝望轻生者放弃维持自己生命的责任，责任人为了责任无论面临什么选项(有利的和无利的)都要履行责任，并且愿意放弃任何与责任不一致的选项(包括“想要选项”，如各种生活享受等)。

四、作为政治生活的起点

自由主体性和责任主体性引导了两种政治模式。不难观察到这种情况：要求自由人按照某种责任进行选择，我们就不得不破坏他的“想要选项”，剥夺他的自由，自由人就不再是自由的。同样，为了维护责任人的权利(自由)，我们就不得不要求他淡化责任意识。这样一来，责任对他来说就不再是出发点，而他也就失去了责任人的身份。

在现实生活中，责任意识和权利意识是交错共存的。概括而言，可以分为三种：(1)人有时从权利意识出发，并在这个前提下承担责任；(2)有时从责任意识出发，并在此基础上行使权利；(3)有时则生活在两种意识混合主导状态中。这三种共存形式实际上构成了三种政治关系。比如，在中国传统的婆媳关系(一种责任在先的社会)中，做媳妇的常常觉得自己的利益被侵犯，但她必须忍气吞声，不能反抗。当她未尽自己责任时，反而会产生内疚感。对她来说，媳妇孝敬婆婆是“天经地义”的。而对于一个生活在现代西方社会(权利意识主导的自由社会)中的人来说，如果他感觉到自己的权利受到威胁，为了他的权利，他可以破坏亲情、友情、同事关系等。对他来说，他的权利是至高无上的。显然，这是两种完全不同的政治关系，我们需要对此有更多分析。

康德在这个问题上的说法相当混乱。我们知道，康德是从自由意志引申出责任概念的，认为只有当一个人是自由的时候，他才能承担责任，没有自由就没有责任。康德充分认识到自由和责任在人的生存中是不可分离的。但和卢梭一样，康德坚持认为，自由在先，责任在后。然而，当他进一步分析自由概念，提出所谓的自由法则时，却把责任当做是生存的出发点。在他的道德哲学中，人的自由意志就是自己按照自己的意志行动，因而必然遵循内在的而不是外在的法则，这种内在的法则也称为“绝对命令”。具体来说，意志的内在法则有三条：普遍立法、意志自律和人是目的。就它们作为法则而言，它们对意志有绝对的制约作用；就它们是意志自己的内在法则而言，它们对意志的制约完全是内在的。因此，绝对命令对于意志来说是绝对自由的。“因此，自由意志和一个在道德法则中的意志是一回事。”显然，康德把责任主体性和自由主体性混为一谈了。我们看到，康德这里使用的“自由”概念已经不是权利意义上的自由概念了。在康德看来，只要是内在的、自主的就是自由的。人的选择在任何情况下都至少在两种选项中进行，因而人的选择都是人的自主性运用。在这一思路中，只要人在选择，人就是自由的。这种自由不考虑“想要选项”，如前分析，它并不一定是在权利意义上的自由。而且，把自由理解为遵循自己的法则，如康德谈论的绝对命令，常常是指向未来(完善自己)和他人(人是目的)的，这种“自由”其实和我们所说的责任没有区别。根据前面关于自由和责任的界定，自由主体性和责任主体性都是内在的，但这两种主体性差别很大，康德不加区分地把这两种主体性都看做是自由的。这种处理，在笔者看来，至少从政治哲学的角度看是不合适的。

在此，先来分析权利意识为主导的政治生活。权利意识要求至少拥有一个“想要选项”，缺乏“想要选项”等于没有权利。如果一个人想要做某件事，却不允许去做，他就会在这件事情上认为自己没有自由。如果这件事涉及他的根本利益，他就会感受到自己的生存缺乏自由。在权利意识的驱动下，争取自由就成了他的生存动力。比如，一个中国人想要到德国安居乐业，如果德国允许移民，他就会从这个权利出发，创造条件，实现移民。如果德国不允许任何移民，他就缺乏移民德国的权利(自由)，权利意识会推动他去争取这个权利，如要求德国改变政策等。权利一旦在法律上被规定，它就是权利享受者进行选择的出发点。

一个人行使自己的权利就不能不承担行使权利所带来的后果。行使权利(自由)是当事人自主地在两种以上选项(其中至少有一个“想要选项”)进行选择，而生存选择是连续的，前一个



选择不能不对后一个选择发生积极或消极的影响。如果出现消极影响，表明主权者在前一个选择中犯了错误。主权者不可避免地要为这个错误负责任，并在下一次选择中予以修正。从这个角度看，行使权利(自由)并不意味着拒绝责任意识。不过，要强调的是，在这种情况下，责任意识是以权利意识为基础的。显然，一旦他的权利受到限制或侵犯，主权者可以消极地推卸责任，认为我没有自由，所以我不负责。而且，他也可以积极地维护或争取受到限制或侵犯的权利。在这个人的生存中，权利大于责任。

主权者对自己的权利有绝对的支配权，因为权利是出发点，这是权利意识的基石。显然，对于主权者所不拥有的权利，他是无法从它出发的。在近代政治哲学的社会契约论看来，主权者可以把自己的某些权利出让或交换。主权者在出让或交换自己的权利时有两条原则：其一，主权者不可能出让或交换“订立契约的主权”。就契约过程本身来看，如果主权者出让或交换这个主权，他就无法订立契约。卢梭指出，出让主权等于“交出人权”，而这是不可能的。这个不可出让或交换的主权使人可以订立契约，也可以修改和放弃契约。其二，主权者不可能无缘无故地出让或放弃自己的某些权利。洛克强调，人进人社会生活(即出让或交换权利)是为了自己的福利。我们看到，当代西方政治便是这样一种以权利为基础的政治，称为权利政治，其核心是在宪法中赋予公民某些基本权利，并以维护这些宪法权利作为政治的中心任务。权利政治成功与否，唯一的标准是看它是否有效地保障公民的宪法权利。

然而，权利政治不是万能政治。笔者在此不打算全面分析权利政治，只是通过下面的例子来说明权利政治在一些社会问题上不得不走向死结。比如，美国政治法律界常常在流产问题上陷入难以自拔的困境。在权利意识中，保障公民的宪法权利具有第一优先性。以流产问题为例，流产涉及孕妇和未出生婴儿的权利问题，赞成流产一方强调孕妇的权利，而反对一方则强调婴儿的权利。承认孕妇的流产权利，一旦这一权利被行使，婴儿的生存权利就被否定。维护婴儿的生存权利，不许孕妇选择流产(使“流产”成为非法)，结果是剥夺孕妇的流产权利。十月怀胎的甜酸苦辣只有孕妇本人才能亲身体会。对于孕妇来说，剥夺她的流产权利，等于强迫改变她的生存方式。



实际上，陷在权利意识中，我们将永远无法解开这个死结。然而，如果我们换个角度，即求助于孕妇的责任意识，那么，这个死结并不难解开。婴儿生存权利能否得到保护在于孕妇是否已经形成了母亲意识(一种责任意识)。只要孕妇的母亲意识已经形成，她就不会作出流产——中止婴儿的生存——这样的决定。孕妇的母亲意识不是一种权利意识。从权利意识出发，任何权利的放弃都是一个交换过程，即契约。上述孕妇的困境在于：不允许孕妇流产，等于要求她无条件地放弃她的流产权利，这是不符合权利原则的。但孕妇在她的母亲意识中可以放弃任何权利，只求能够把婴儿生出来并抚养长大。我们看到，孕妇的母亲意识之形成和她的权利意识无关，而是通过别的途径形成的，如生理上的骨肉之情、以往的家庭教育、文化上的潜移默化等等。这一观察表明，在政治生活中，除了从权利意识出发进行选择之外，人的生存选择还有别的出发点，即从责任意识出发。这是另外一类政治生活。

在责任意识中的选择是从某种责任出发的，并不考虑“想要选项”问题。在更多的情况下，当事人面临的选项都是他不想要的。我们可以看看这种极端的例子。某人接受了一个任务，并形成了对这一任务的责任意识。对他来说，任何有助于他完成这一任务的因素都是他进行选择的决定性因素。如果献出自己的生命是这样一个因素，他也会选择献出生命。同样，对于任何阻碍任务完成的因素，包括他的所有权利和利益，他必须让它们失去作用。也就是说，在执行任务的过程中，只要出现一个从自己的权利或利益出发而作出的选择，这个人责任意识就是不完全的，可谴责的。

从责任出发进行选择，由此形成的政治生活就是以责任为中心。在这种政治生活中，当事人对责任的理解和完成情况是当事人的政治生活成功与否的主要标志，也是当事人的政治生活是否健康的决定性因素。在这一思路中，责任感和尽责努力在这种政治生活中是第一位的。当然，当事人不可能没有自己的权利，比如，他有权表达自己的想法(根据他的责任感)，有权保护他的利益(受责任感制约)，也有权获得他的报酬(与责任相配的报酬)等等。但这些权利都是建立在责任基础上的，并且一旦和责任相冲突，当事人就必须作相应的调整，甚至放弃。相应地，一个完全没有责任感的人在这种政治生活中是没有权利的。离开责任就不能谈权利——这





是这种政治生活的基本原则。当然，人和人之间的责任感并不相同，如平民和官员所肩负的责任不同，他们的责任感也不相同。因此，这种政治可以称为问责政治。

问责政治的起点是责任意识。儒家文化中的修身养性，归根到底便是培养人的责任意识，人是在自己的责任意识中理解责任的。人的责任意识越深刻，他的责任主体性就越成熟，他的为人处事方式就会得到更多人的称赞，他的社会地位也就越高。当然，在这种政治中，责任主体性的成熟程度(包括政治领袖和平民百姓)是这种政治成功与否的决定性因素。也就是说，问责政治更多强调的是当事人的责任意识修养，相应地，在社会治理上强调人治，辅以法治。

由此看来，问责政治以责任主体性为基础，这是一种不同于自由主体性的主体性。自由主体性要求从一定的权利出发进行选择，没有权利就没有责任。责任主体性则从一定责任意识出发，一切都必须围绕着责任之执行和完成，即使放弃权利也在所不惜。在生存上，这两种主体性承担着两个完全不同的生存出发点，建构了两种不同的政治体制，引导着两种不同的政治生活。

五、现代政治概念

换个角度，我们也可以把自由主体性看做是责任主体性的一种特殊形态。对于选择者来说，如果面临的选项中至少有一个是想要的，他就会认为自己是自由的。自由主体性要求至少有一个“想要选项”。近代政治哲学在寻找政治的基础时，发现这一特殊形态的主体性(即自由主体性)对于建设一种健康的政治生活是必要的。霍布斯在追究政治起源时指出，人的生存有两种状态：自然状态和市民状态。人通过契约从自然状态进入市民状态，只有在市民状态才有政治问题。洛克也是在契约的思路上讨论政府职能的。洛克认为，人在契约中交换权利而委托政府使用，因而政府的权力是市民赋予的，其职权是保护和服务契约人的利益。契约人交出权利委托政府使用，其目的是要追求幸福。因此，政府必须满足契约人对幸福的追求。人幸福的基础是拥有财产，因而契约人的财产权必须得到尊重，不可侵犯。而且，政府必须聆听契约人的声音，保证他们的意愿能充分地表达，因而他们的言论权必须得到保护。洛克认为，个人财产



权和言论权是市民的基本权利，绝对不可侵犯。这种想法是现代社会的理论基础。不难看出，洛克谈论这些权利的背后是一种深刻的责任意识。深入分析财产权和言论权，对它们的认可归根到底是一种责任意识。洛克在论证这两个基本人权时一再指出，它们是人追求幸福的基本条件。而“追求幸福”涉及人的未来生活，涉及人与社会其他成员之间的关系。因此，洛克认为，为了人类的幸福，宪法必须保障这两个基本人权。在这个意义上，自由主体性不过是责任主体性的一种表达。

从政治的角度看，自由主体性这一特殊形态具有重要意义。前文分析已指出，责任意识涉及责任者对责任的理解，如在理想中对自己未来的理解，对他人利益的理解，对指定任务的理解等等。这些理解是主观的并且总是在发展变化中的，因而是不稳定的。责任意识是人的行动指南，有什么样的责任意识就有什么样的行动。也就是说，一旦责任意识发生了变化，人的行动也随之发生变化，责任意识的不稳定性决定了人的行动的不稳定性。政治涉及人和人之间的协调关系，如果某些政治领袖人物的责任意识已经改变，而其他人还跟不上这一改变，政治上的协调关系就无法维持。如果完全依靠政治领袖的责任意识治理国家，其结果往往是不协调的，甚至是灾难性的。

作为比较，权利意识所依赖的权利虽然是个体的，但却不是可以随便改变的。洛克谈论的财产权、发言权，以及后来卢梭指出的契约主权等，在近代政治哲学家看来，乃是人最基本的“想要选项”，因而在法律上对它们进行保护是天经地义的。在此基础上，在整个欧洲蓬勃发展的启蒙运动便是要引导人们去认识自己最基本的“想要选项”，树立自己的权利意识。我们说，这便是现代社会的权利意识。责任意识转化为权利意识是现代政治的根本特征。由于权利意识的稳定性，在此基础上运行的政治也因此获得了稳定性，这也是近代以来西方现代政治取得成功的主要原因之一。

考虑到权利意识在政治上的重要性，我们必须寻找真正的符合自己利益的“想要选项”，并使之成为宪法保护对象(作为权利)，进而让全社会树立相关的权利意识，确保政治稳定。近代哲学提出的财产权、言论权、契约权等等，究竟是否具有普遍性这个问题是可以继续讨论的。也许，不同文化传统所培养的责任意识并不一样。比如，在一个奉行“钱财乃身外之物”信念的文化传统中，财产权对于在这种文化中生存的人来说就可能不是一种普遍的基本的“想

要选项”。如果一个选项对于一些人来说是想要的，对于另一些人来说是不想要的，那这个选项就不能受宪法保护而成为公民的基本权利。笔者不拟在这里展开这方面的讨论，但有一点可以肯定，无论在什么文化中，我们都必须寻找普遍共享的基本“想要选项”，并通过宪法使之成为公民的基本权利。

我们还注意到另一种现象。在当代的一些政治争论中，也许是受到现代政治巨大成功的影响，人们往往用自由主体性来排斥责任主体性。以“天赋人权”为例，人们把某种文化传统中的权利意识奉为人类普遍的权利意识，并强加给其他国家。这些年来在东西方文化交流中有一个突出的争论，即自由民主权利问题。西方自由民主社会是现代社会的先驱，在西方政治家的心目中，自由指的是平等权利，民主的特征是民主选举，因此，平等和民主选举就理所当然被认为是一种普遍的基本“想要选项”，必须成为一切政治的基础。在他们看来，这些权利是天赋的，必须为全人类共享，他们甚至运用西方社会强大的经济甚至军事实力强迫其他国家接受这样一种权利意识。然而，历史表明，把一种权利意识强加给其他国家，其结果只能是引起各种政治冲突乃至战争。

从生存上看，这是一种本末倒置的做法。责任意识指向未来、他人和它者，因而在理解上总是处于生成过程中。如果一种政治完全以责任意识为基础，那么，它必然也是不稳定的。现代政治认为，责任意识必须转化为权利意识，对选项进行限定。这个转化的关键点在于责任意识辨认出社会成员共同的基本“想要选项”，并通过宪法把它规定为基本权利。需要注意的是，不能把一种并非共同的基本“想要选项”写入宪法作为公民的基本权利。一般来说，这样做的结果或者是这个基本权利没有人使用，因为没有人想要它。比如，宪法可以规定人人都拥有饲养鲸鱼的权利，这种权利没有普遍性，大多数人都不想要这个选项，因而不会行使它;或者是这个基本权利成为一些人的特权，只为某些人所享用。比如，宪法可以允许多配偶制，但多配偶需要一定的经济地位来维持，这只有少数富人才能做到。因此，多配偶权利只是少数富人想要的，因而成为他们的特权。

也就是说，没有相应的责任意识，就不可能形成一定的权利意识。这一点也适用现代社会权利意识的形成历史。西方近代社会中的责任意识是在洛克和卢梭等人的思想中辨认出他们所宣称的基本权利的，但在这个转变中，涉及十分复杂的文化因素。无论如何，我们看到，当代



西方民主社会的权利意识(通过宪法强化)是某种责任意识的转化形式。这一点对于启蒙时代的思想家来说是相当清楚的，所以他们在谈论权利时，总是和责任联系在一起。

因此，把权利意识置于责任意识之上，不管用什么样的包装(如“天赋人权”的说法)，在生存上都是一种本末倒置。责任意识和权利意识的关系，根据我们前面的分析，可以作如下描述：责任意识是人的生存的原始动力，它始终在生成过程中，缺乏稳定性。以责任意识为基础的政治(问责政治)完全依靠领袖的责任意识，并随着领袖责任意识的改变而改变，因而缺乏稳定性。当领袖的责任意识出问题时，如错误的理想，误解他人利益，对任务的体会太浅等等，这种政治就暴露了它的弊病。从另一个角度看，我们也注意到以权利意识压制责任意识的倾向，如西方社会在流产问题之争中出现的以权利抵挡责任的现象，发达国家利用经济和军事力量强迫发展中国家接受西方世界的权利意识的现象，等等。我们不能脱离责任意识来谈论权利意识。权利意识是责任意识的一种特殊形式，如果用权利意识压制或取代责任意识，同样会给社会带来危害。权利意识所指向的“想要选项”是由当下主观愿望所决定的，只要主观愿望尚未改变，“想要选项”就原封不动。一旦“想要选项”得到宪法的保护而成为基本权利，它就可以反客为主来规定人的主观愿望。比如，公民对宪法所赋予的权利缺乏认识，因而需要对他们进行法制教育。这就是说，我们是在一定的宪法基础上向公民强行地灌输一种权利意识，使公民知道自己所拥有的宪法权利。在这种情况下，责任意识的发展就会受到抑制，而社会发展也会受到阻碍。因此，充分认识到权利意识乃是责任意识的转化形式，恰当地处理好这两种意识之间的内在关系，对于现代政治来说是一个重要课题。

六、总结

本文对自由(权利)和责任这对概念进行了初步的分析讨论。我们发现，“想要选项”是区别自由和责任的关键所在，由此引申出自由主体性和责任主体性，它们引导着两种截然不同的政治体系，即权利政治和问责政治。不难观察到，西方社会的权利政治提倡自由主体性，强调人的基本权利，并在此基础上谈论人的责任。中国的政治虽然受现代权利政治的影响(“与国际接轨”)，却基本上仍然是一种问责政治，因而权利只能在责任感中加以界定。中西政治的差异性

在于问责政治和权利政治的差异性。如何面对这种差异性，需要我们更多地分析和讨论。简单地用权利政治取代问责政治，或者在问责政治中排斥权利政治，这种简单的理想主义处理方式是绝不可取的。我们需要的是一个建立在当代中国人的责任意识基础上的现代政治，但这将是一种什么样的政治呢？

（谢文郁：山东大学犹太教和跨宗教研究中心和哲学社会发展学院教授。原文刊登于《浙江大学学报(人文社会科学版)》2010 年第 1 期，链接：
http://www.chinaelections.org/newsinfo.asp?newsid=174949）

【返回目录】

8-5 刘瑜：自由社会就是责任社会



“许多知识分子热爱批评‘美式自由主义’，说‘美式自由主义’的‘市场放任主义’是万恶之源。说实话，我不清楚他们指的‘美式自由主义’是什么。在我看来，把‘美式自由主义’理解成‘资本或资本家可以为所欲为’是极大的误解。”

我在哥伦比亚大学读书的时候，曾经做过一栋学生宿舍楼的“居住顾问”，其中一项任务就是给新来的学生签房约。别看入住学生宿舍楼这么点小事，哪怕就住一个月，也要签厚厚一沓合同，非常繁琐。其中有一份奇怪的合同，名字叫“含铅涂料风险说明书”，大致意思是，这是栋老房子，其旧涂料中含有铅的成分，你要保证没有 7 岁以下的儿童随同你居住在此。

作为居住顾问，我特别讨厌签这份合同，因为每次签到这儿，学生就非常困惑，要问这问那。但是作为一个普通居民，我又觉得，有一个什么文件，把我周围环境中所隐藏的健康风险说清楚，这事想起来叫人安心。

长期在美国生活的人都会发现，美国是充满各种繁文缛节的社会，以至于有人说，美国虽然号称是“全世界最自由的国家”，其实是个“毫无自由的国家”。比如说吧，在美国父母不能随便打孩子，在大街上拿着打开的酒瓶是违法的，老板面试员工时不能问人家的年龄、党派、教派、有没有肝炎、残疾，在办公室不能在女同事面前说黄段子……总之，到处是地雷，一不小心就踩上一个。

一方面，到处都是脱衣舞俱乐部，另一方面，在办公室说个黄段子都可能被起诉，这里面有矛盾吗？其实没有。去脱衣舞俱乐部是一个成人的自由选择，但在办公室听到黄段子，不是一个人的自由选择，当一个人的自由可能伤害他人的自由时，他就必须征得对方的同意，而且是“信息充分前提下的同意”（informed consent）。自由的真谛，恰恰在于这种“同意精神”，而不是为所欲为。试想如果一个人开车想怎么闯红灯就怎么闯红灯，喜欢哪个美女直接

就把她拽到家里去，他倒是自由了，但代价却是别人的不自由。所以，自由的悖论恰恰在于，自由的保障，来自对自由的限制。

也就是说，美国那些碍手碍脚的繁文缛节，恰恰是这个国家之所以自由的前提。在某种意义上，越多的繁文缛节下面，保障了越多的自由。成熟的自由制度里，权利和责任总是具有对称性。最近北美的宠物粮事件，也反映了自由市场制度下的企业有多么“不自由”。

2007 年 3 月，“菜单食品”公司发布了一个收回令：收回它在宠物粮市场上的 6000 万罐猫狗粮，原因是已经确认有 16 只猫狗死于它所生产的一种宠物粮（实际死亡数量可能达上千只，但难以确证）。该宠物粮食的一种原料是从中国某公司进口的麦麸，这些麦麸中含有一种会导致动物肾衰竭的元素。“菜单食品”总部在加拿大，但是美国是其主要销售对象。这事越闹越大，最后有 100 多个品牌的动物食物被“收回”。美国 FDA(食品药品管理局)积极参与了调查，连参议院都于 5 月 2 日通过议案，要求对动物食品的生产程序和标签内容做出更严格的规定。中国政府也逮捕了相关责任人。

有人可能会说：多大个事啊？不就是阿猫阿狗吗？但是对我来说，生活在一个阿猫阿狗的生命都受到尊重的社会里，我觉得安全。

其实，这个动物食品收回令虽然媒体曝光率很高，却只是每年无数公司“收回令”中的一个而已。在美国消费者产品安全委员会的网站上，就玩具这一项，我就读到了 72 种玩具的“收回令”，且大多是玩具商自己发出的“收回令”。有些玩具的“危险”，简直可以说是“吹毛求疵”的结果。比如一种玩具手机，收回理由是这样的：“手机盖上的金属别针可能脱落，如果儿童吞咽，有窒息的危险。”虽然该金属别针并没有造成任何儿童受伤，但是该厂商收到了 54 起别针脱落的报告，于是，30 万个同型号的玩具手机立刻从市场上收回。

同样，在 FDA 网站上，光今年 5 月的前 10 天，就发布了 10 多个食品的收回令和警告令，比如，一个关于冰淇淋的收回令中说：该产品中含有花生，而商品标签中没有说明这一点，那些对花生敏感的人食用该冰淇淋后可能会产生严重后果，所以该厂的该型号冰淇淋一律收回。

在类似的收回令中我们看到，这些企业是多么“有责任心”，当然，这跟良知没什么关系，就是怕被起诉而已，因为法律不仅保护企业追逐利润的自由，也保护消费者不受侵害的自由。对消费者来说，法律对企业越“吹毛求疵”，我们就越高枕无忧。美国过去 30 年里由产品安全引起的伤亡率下降了 30％，这与政府对企业严加管制密不可分。

许多知识分子热爱批评“美式自由主义”，说“美式自由主义”的“市场放任主义”是万恶之源。说实话，我不清楚他们指的“美式自由主义”是什么。在我看来，把“美式自由主义”理解成“资本或资本家可以为所欲为”是极大的误解。我不喜欢飘浮在概念之上讨论问题，而关注现实的经验，而现实的经验告诉我：改革开放前的中国，也就是没有被“美式自由主义”污染的纯社会主义国家里，似乎没有听说企业为产品标签里没有说明花生成分而发出紧急收回令，但是在“美式自由主义”的腹地美国，16 只猫狗的死可以让 6000 万盒宠物粮的利润化为灰烬。当然在今天的中国似乎也没有法律对企业如此严加防范，这受的哪门子“自由主义”影响我不知道，我只知道，在一个法治国家里，真正的自由源于对自由的约束。权利和责任，是自由这枚金币的两面。

（刘瑜：学者，作家。作品《民主的细节》《余欢》《送你一颗子弹》。原文链接：http://www.my1510.cn/article.php?id=81ab38cddc81ac49）

【返回目录】

8-6 李劼：革命是权利，民主是协商，自由是审美



“在一个文明国家，有四大自由：言论自由，信仰自由，免于匮乏的自由，免于恐惧的自由。而在一个昏乱的国家，则有十大自由：吃、喝、嫖、赌、抽，坑、蒙、拐、骗、偷；人们有必要扪心自问：到底想要哪一种自由?”

对于一个缺乏常识的族群来说，首先需要说清楚的，还不是将来应该如何如何，而是经常被众口汹涌的那些观念，究竟具有什么样的涵义。比如说，革命，民主，自由。

过去说，革命不是请客吃饭，后来又有说，要告别革命了。前者的意思是革命被诉诸暴力，乃是天经地义;即便血流成河，也不要大惊小怪。后者的意思则在于告诫人们，以后的中国不能再革命了。不管以往革命曾经造成什么样的历史后果，但要不要革命，能不能革命，会不会革命，却是不以任何人的意志为转移的。这倒并不是说，革命是某种不可避免的天意，恰恰相反，革命通常都是因为人祸所致的不得已而为之。

与人权是天赋的稍有不同，革命并非天赐。革命通常是因为权力的专制、专制造成的无休无止的镇压而导致的民众权利。换句话说，革命是专制以及类似于专制的强行压迫造成的一种属于被压迫者或者说弱势群体的权利。这就好比说，当一伙强盗持枪威逼之际，全家人都天然具有保卫自己生命和财产的权利一样。当一个国家的民众面临着没有公平的竞争、没有正义的保障、没有追求幸福生活的自由、没有言论的自由、没有免于恐惧的自由，这个国家的民众无疑就具有了奋起革命的权利。相反，倘若民众可以通过诉诸法律的方式、通过诉诸舆论的途径维护自己的权益，那么革命的可能性就会自然消失，而革命的权利也自然消解了。在一个可以用法律或舆论解决问题的国家里，即便民众拥有持枪的权利，也不可能发生什么革命。相反，在一个民众除了革命无法求诸其它解决问题的途径的国家里，即便民众被剥夺了持枪的权利，也照样可能发生革命。



历史上的革命带给人类、带给诸多民族的结果，并非都是负面的。也即是说，民众将革命的权利付诸实施时，结果并非全都指向权力的专横。美国革命为美国的民主，奠定了历史的地基。法国革命虽然过于暴力，但革命本身的历史影响，却是造就了欧洲国家走向现代民主政治的趋势。即便是中国的辛亥革命，也是为几千年专制王朝所苦的中国民众之于革命权利的一次精彩实践。没有武昌起义，袁世凯哪能那么轻而易举地使清室和平逊位?

由此可见，要不要革命，能不能革命，会不会革命，这些问题的关键，在于革命作为民众权利的历史合理性，有没有消失。也即是说作为造就革命权利的专制政体，要不要改变，能不能改变，会不会改变。

革命的结果，有可能带来民主，如美国历史所兑现的那样;也有可能带来比被革命推翻的王朝更残暴的专制，如十月革命所证明的那样。但无论是什么样的结果，都不能剥夺在一个专制政体底下的民众拥有革命的权利。这就好比无论某个政党在历史上曾经如何暴虐如何专制，都不能排除该政党走向民主政治的可能;否则，台湾的国民党转入民主政治的历史，就无法成立。剥夺专制底下的民众的革命权利，与否认曾经专制的政党走向民主的权利，同样都是改头换面的专制思维。

与革命是权利相对应的乃是，民主是协商。现代民主源自商业文明的发达，并非偶然。因为民主政治与商业文明，天然同构。在商业文明之中，交换双方，亦即买方卖方，不管彼此交易做得如何，双方的地位是绝对平等的。彼此没有尊卑贵贱，一如买卖不可能以百分之百对百分之零的方式进行。因为那样的方式就不是买卖，而成了抢劫。顺便说一句，中国历史上的江湖造反，或者宫廷政变，都是以抢劫的方式，而不是以买卖的方式，进行的。

若说民主政治有什么奥秘的话，其实很简单，就是买卖，或者叫做生意。民主政治其实也有四项基本原则，平等协商，讨价还价，赢者大度，输者服输。这与中国传统政治截然不同。中国传统政治的特色，通常以不平等作前提。君臣、父子、夫妻之间，从宫廷到家庭，等级森严，贵贱分明。宫廷政变也罢，江湖造反也罢，最后都不是消除不平等，而是制造出新的等级秩序。以这种不平等为前提的政治游戏，又是绝对没得商量的。君要臣死，臣不得不死。官逼民反，民不得不反。如此等等。至于每场政治游戏过后的结果，也是亘古不变的：胜利者总是全部通吃，而失败者卧薪尝胆；所谓君子报仇，十年不晚。民主政治的投票结果，总有个百分

比存在，哪怕是百分之七十比百分之三十的大胜，也是个比例。但中国式的政治是没有百分比的。要说有的话，无非就是胜者百分之百的赢，开国皇帝坐江山;败者百分之百的输，亡国之君赴黄泉。从民主政治和专制政治的这种区别可以明白，将来倘若发生革命的话，不是有无必要的问题，而是究竟指向老式的通吃，还是转向新型的讨价还价式的协商。换句话说，革命需要改变的不是坐在皇位上的姓氏，而是政治游戏的规则。

民主政治有类于生意场上的控股，通常以百分之五十一对百分之四十九。这不是打斗的成就，而是协商的结果。任何百分之百对百分之零的方式，就民主政治的游戏规则而言，都属于抢劫行为，就好比赌场上的抢台面。所谓的打江山，其实就是抢台面。华人族群很熟悉这样的方式，几千年这么过来的。这个族群很容易将革命动辄就折腾成了抢台面。说这个族群天生不懂民主，是不确切的；但说这个族群被不民主的传统折磨得有些失常，并非不实。

因此，这个族群要自己国家走向民主政治，不得不从民主政治的第一个原则做起：平等协商。其中，平等是首要的。这个族群的等级观念之根深蒂固，恐怕是世界之最。即便是最贴近商业文明的上海人，都有上只角下只角之分，更遑论其它地方、尤其是皇城里长大的人们。比如这个族群在购物狂潮中的名牌攀比，便是其等级观念的一个折射。甚至这个族群随口说出来的话，唱出来的歌词，都充满着不平等的专横;诸如“爱你没商量”，或者假装一无所有的男人唱着硬要女人“跟我走”的摇滚。已经一无所有了，凭什么要人家跟你走?这算是丐帮、还是斧头帮的逻辑?至于爱不爱之类，是最有商量余地的事情。不说其它，就拿文明国家的许多爱情肥皂剧来说，都是这么商量出来的。

事实上，爱也罢，不爱也罢，凡事都该有个商量。有没有商量，能不能讨价还价，恐怕是这个族群能否走向民主政治的一个非常重要的人文前提。而执政者的能否完成民主转型，也在于懂不懂与众商量。当政者不能老是没得商量，而得学会与人相商，并且率先成为平等协商的榜样。权力情结很深的中国民众，通常有样学样，喜欢以有权有势的当政者为榜样。就此而言，中国的衮衮诸公，有责任成为平等协商的楷模。因为拒绝协商，意味着增强革命的权利，增加革命的可能性。

由此引出宽容的命题。告别革命的前提，在于民众必须宽容公仆。但民主政治的内涵，却恰好是公仆必须宽容民众，否则，就不叫公仆，而成了专横霸道的官吏。公仆和民众，究竟应



该谁宽容谁，初看上去好像是个鸡生蛋、还是蛋生鸡的古怪问题，实质上却是有关民主政治如何可能的追问。在一个民主国家里，公仆必须接受民众的监督，而民众对于公仆却是很不宽容的。公仆的任何隐私，一不小心就会成为公众话题。更不用说，州长嫖妓一曝光，马上辞职。哪怕是总统寻花问柳，都要面临被弹劾的危机。脱口秀的主持人绝对不能拿弱势群体尤其是残障人士开玩笑，却可以肆无忌惮地嘲笑总统。可是，在一个相反的国家里，正如唱戏的喜欢拿残疾人说笑话，一些知识精英，老是在劝告民众如何宽容公仆；并且信誓旦旦地保证说，惟有如此，才有希望走向民主政治。口气是委婉的，意思却是不平等的。因为权力假如不受到监督，那么专制就不可能受到应有的制约;同样道理，当政者假如没有被革命的压力，就很难产生锐意改革的动力。

倘若有人问，专制政治的寿命到底有多长，那么答案其实早就明明白白地放在那里了：足以长到无动于衷地从一个两岁女孩身上碾过去。那个冷血司机碾死女童的场面，是令人震惊的。但是，假如一个吸烟者朝着身边的不吸烟者使劲喷烟雾，中国人会感到震惊么?应该不会。更毋须说，有多少人会细想这两件事情之间，到底有什么关联。因为吸烟者侵犯不吸烟者的权利，不过是青萍之末;演变成冷血司机碾死女童，才具有骇人听闻的震撼。至于在侵犯他人权利到戕害他人生命之间的距离，到底有多长，并非不可丈量的。须知，两者的实质，同样都是专横。

于是说到自由。在一个文明国家，有四大自由：言论自由，信仰自由，免于匮乏的自由，免于恐惧的自由。而在一个昏乱的国家，则有十大自由：吃、喝、嫖、赌、抽，坑、蒙、拐、骗、偷；人们有必要扪心自问：到底想要哪一种自由?将这两种不同的自由弄清楚之后，谈论自由就会简单许多。

自由其实是审美。当人们观赏着凡高的油画，邓肯的舞蹈，高山流水，吴带当风……，与其说是被艺术之美所折服，不如说是被自由的心灵所感染。亚里士多德将悲剧定义为灵魂的净化，换成另一个说法，恰好就是悲剧的审美，实现了灵魂获得自由的可能。就此而言，自由与审美，乃一币两面。

自由不是随地大小便，自由不是开着名牌车横冲直撞，自由是在尊重他人的同时，获得自己的尊严。这样的自由，通常体现于日常生活中的诸多细节，或者被传媒无意间捕捉到的一些





瞬间。比如，一个吸烟者发现有扰不吸烟者时，赶紧转过身，甚至干脆将烟熄灭以示尊重；或如，一个政治家面对抗议者扔过来的皮鞋，风度翩翩地一笑了之。又如，在拥挤的车厢里向老弱病残者主动让位，或者以不具名的方式，向有难之人捐赠善款。诸如此类的日常细节，并不如何伟大如何令人瞩目，却能让人获得小小的感动，因为自由本身所独具的审美品性。

说自由是审美，是因为自由实质上乃是心灵的天然绽放。自由之美在于人性的美好，有如鲜花，有如郁郁葱葱的林木。人之美，美在尊严的有无；自然之美，美在明净的山山水水；而一个国家之美，美在民众可以自由地表达自己，自由地追求幸福，自由地选择自己的人生，从而让心灵获得天然的绽放，而不是听凭欲望泛滥成灾。

中国进入改革开放的年头已然三十有余，但人们依然只管摸着石子过河，鲜有人叩问，被开放出来的究竟是欲望，还是心灵?欲望的开放与心灵的绽开所要求的自由，是截然不同的。与欲望开放相应的自由，可以演变成吃喝嫖赌抽坑蒙拐骗偷；而与心灵绽开相应的自由，则是信仰的自由、言论的自由、追求幸福的自由、免于恐惧的自由。相对于只许一人纵欲、不许万民性福的时代，欲望的开放无疑具有历史的合理性；然而一旦欲望开放到了人欲横流、泛滥成灾的时候，那么心灵的自由与否，便成为一个迫切的时政课题。

欲望的泛滥成灾，根本原因在于，历届当政者总是暗中鼓励欲望的自由，始终禁锢心灵的自由。只要是满足欲望的自由，全都可以通行无阻。但与心灵相关的自由，诸如言论的自由，信仰的自由，创作的自由，个性的自由，一律遭到扼制。正如当年的那场革命其实为了满足欲望，如今的改革开放也不过是放开了欲望。倘若说这个民族何以如此缺乏精神上的自信和昂扬，那么答案就在于，无论是此前的造反有理还是后来的改革开放，全都以欲望作为其根本的动因。起于欲望，止于欲望；人们稍有心灵的追求，轻则禁止，重则枪毙。经过长年累月的鼓励欲望压制心灵，整个族群本能地害怕心灵的自由，乖巧地学会了吃吃喝喝打打麻将的苟活方式。生存的安全第一，被夸张到了只要活着怎么都行的地步。这种苟活的另一面则是欲望毫无节制的泛滥，从而透出蛰伏在背后的权力的嚣张。在无权者是苟活，在有权者是纵欲，所谓的和谐，其实就是这么达成的。前提是整个族群官员百姓全都甘愿放弃心灵的自由。权势者与苟活者彼此心照不宣，一个假装从来没有心灵自由这回事，另一个暗示，就算有，咱也不要。然后，意见领袖在旁边吃吃一笑：看，这样的人群，活该。



一个族群的所谓丑陋，主要体现于放弃心灵自由而导致的苟活和纵欲。苟活者认为，能够有苟活的自由，已经很自由了。纵欲者则认定了，只有在这块土地上，才能吃喝嫖赌抽坑蒙拐骗偷。这不就是自由么?还要什么自由?什么叫自由?可以纵欲，就是自由。这些可以自由自在地纵欲的特权者，大都领略到了改革开放的奥秘；同时暗暗窍喜：老爷子那代的抢劫过后，一直没有解决的分赃问题，如今终于落到实处。中国式的自由图景，就是这么呈现的。

但不管怎么说，相对于一人纵欲全民禁欲的时代，欲望的合理性如今总算获得了肯定。需要解禁的是，民众之于心灵自由的追求。正如欲望的满足是人的本能，追求心灵的自由，也是人的本能。没有存在层面的生存，GDP 再高，也只是一个动物庄园。惟有放飞了心灵的自由，一个民族才能在全世界面前真正站立起来。思想自由，信仰自由，言论自由，写作自由，出版自由，等等自由，所有这些心灵自由的基本保障都是不能剥夺的。心灵自由的程度越高，革命的可能越小。换句话说，具有审美意味的自由一旦不再成为问题，那么革命的权利也会随着革命可能性的降低而渐趋消解。这并非什么深奥的哲学，而是一言即明的常识。

有关革命、民主、自由的谈论，其实是一次回到常识的努力。出人意料的只是，常识之于这个族群，竟然如此匮乏。

（李劼：当代作家、红学专家、文学批评家。原文链接：http://www.chinaelections.org/NewsInfo.asp?NewsID=221245）

【返回目录】



【解】

8-7 勒尼德·汉德：自由的精神
——1944 年 5 月 21 日在纽约市中央公园的演讲



“自由的精神就是，自我怀疑而不唯我独尊；自由的精神就是，尽力去理解别人的思想；自由的精神就是，兼顾别人的利益与自己的利益，不带偏见；自由的精神要求人们牢记，即使是一只坠地的麻雀，也不能对其视而不见；自由的精神，也就是基督的精神……”

我们聚集到这里，是来肯定一种信念：要忠于我们的共同目的、共同信仰和共同的献身精神。

我们当中有些人，已选定美国作为自己栖息的土地；其他人则是做出这种选择的人的后代。就为这一点，我们有权把自己看成是一个精选出来的群体，这个群体的人们勇于摆脱过去，勇于面对陌生国度中的危险和孤独。

是什么目标激励着我们，激励着我们的前人去做出这一选择？我们追求自由：不受压迫的自由，免于贫困的自由，独立自主的自由。这就是我们当时追求的目标，现在，我们相信，我们通过奋斗达到了这一目标。

当我们说自由优先于一切的时候，意味着什么呢？我经常怀疑，我们是否对宪法、法律和法庭寄予了过多的希望。这些是不切实际的希望，真的，这些都是不切实际的希望。自由存在于人们的心中；一旦它在人们心中死去，没有任何宪法、法律或法庭能够拯救它；甚至没有任何宪法、法律或法庭能给予它一丝帮助。当人们心中拥有自由时，无须任何宪法、法律或法庭去拯救它。人们心中必须拥有的自由，究竟是什么？它不是冷酷无情，肆无忌惮的意志；也不

是为所欲为的自由。因为这些只是对自由的否定，它们将直接导致自由的沦陷。如果人们对自由毫无节制，那么这个社会的自由，将很快被一小撮凶狠残暴的人霸占。在这点上，我们已有过痛苦的教训。

自由的精神是什么？

我无法给它下定义，只能告诉你们我自己的信念。自由的精神就是，自我怀疑而不唯我独尊；自由的精神就是，尽力去理解别人的思想；自由的精神就是，兼顾别人的利益与自己的利益，不带偏见；自由的精神要求人们牢记，即使是一只坠地的麻雀，也不能对其视而不见；自由的精神，也就是基督的精神，他在将近两千年之前，就教给人类至今尚未领会，却也未曾遗忘的一课：或许有那么一个王国，那里的人们对最伟大者和最渺小者，都一视同仁。

这种精神存在于美国，几乎是空前绝后、独一无二的美国——只有美国人的良知和勇气才能创造出的美国；以某种形式深藏在我们大家心中的那个美国；年轻人此刻正在为之战斗的美国；凭着这自由的精神，凭着美国的精神，我请求你们起立，与我一起宣誓，让我们效忠于可爱的国家，我们坚信祖国会有一个光辉的前程。

（勒尼德·汉德：美国法官，法学家和演说家。1952 年他的论文与演讲被汇集成册以《自由的精神》之名出版。原文链接：http://dongxi.net/b06ZQ）

【返回目录】



8-8 E.B.怀特：自由



“如果说，认为人应该自由地生活，是一种幼稚的想法，我倒是非常乐意抑制自己的发育，让世界上其他所有人去成长。”

在进城的路上，我常常发现，人们会通过重新裁剪衣服来赶时髦。而上次进纽约市，我发现，人们在改衣服的同时，似乎也重新裁制了自己的思想——改小腰部的同时，收紧信念；缩短袖子的同时，加强决心；人们从历史的最新一页，抄得精美的设计，用款式新颖的知性套装打扮自己。我觉得人们跟随巴黎似乎已跟得太久了。

我必须承认，我有些反胃。看到有人参照在国外取得成功的新暴政调整自己的思想，我总是感到恶心。因为，在我看来，由于其自身的根本局限性，法西斯主义似乎容不下任何折衷或合理性；此外，一些人居高临下的姿态也让我非常恼怒，他们认定我对自由的朴素信仰是不成熟的表现。如果说，认为人应该自由地生活，是一种幼稚的想法，我倒是非常乐意抑制自己的发育，让世界上其他所有人去成长。

我可以给大家汇报一下我在纽约听到的奇谈怪论。有位男士对我说，他认为，也许纳粹的理想比我们的宪法制度更加完美，“因为，你有没有发现，纪录片里那些年轻的德国士兵，有着多么俊朗机灵的脸蛋啊！”他还补充说：“而我们美国的年轻人，只知道整天看电影——他们简直是一塌糊涂。”这便是他对现实的总结，这便是他对新欧洲的解释。他的一番话惊得我面容失色。如果说这代表了我们的智力之巅峰，那么，稳步进军的独裁者，将会在我国海岸所向披靡。

还有人跟我说，我们关于人民政府的民主概念，已逐渐式微，不值一提了——“因为，英国已经变得腐朽不堪，那里的工业城镇一蹶不振”。只因为这一点，他便认定民主已经不可救



药；他一副洋洋自得的样子，仿佛他比其他所有人都更善于对衰败进行剖析，仿佛他对现状的观察，是最为“明察秋毫”。

还有一位先生对我说，对所有政府都一视同仁、严肃对待的人，都是容易受骗的傻瓜。他说，你应该能确信，除了腐败还是腐败，“克列孟梭（Clemenceau）在凡尔赛的所作所为”足以为证。他说，那场战争没有任何特别之处，只不过是又一次战争罢了。一番堂而皇之的论证之后，发泄完的他平静下来。

还有一位，看到我隐隐有种热血沸腾的迹象，便斥责我不该抛弃超脱的态度，批评我的观点纯属怀疑论。他宣布，他是不会被任何胡言乱语所迷惑的，他宁愿做一个天真的旁观者。他说，这才是所有明智的人应该做的。（我注意到，他事后又打来电话，对自己的上述观点作了补充说明，仿佛在乘出租车回家的路上，他也丧失了几分天真。）

这只是我周围流行的几例街谈巷议罢了——这类言语充满失败主义和幻灭感，有时还充满着造作的天真。现如今，人们正在迅速地自相残杀，并且用弥天大谎来互相欺骗。萦绕在我耳际的这类议论，一旦累积起来，其扰乱人心的效果非常可怕。它们比俯冲轰炸机和雷区更具杀伤力，因为它们所攻击的，不只是个人的前沿阵地，还有他的防御工事。在我看来，这些人可以分为两种：一种是从未为自由而奋斗、从未理解自由的人；还有一种，则是叛徒。我本以为我能看到义愤，可最后看到的，却是麻木不仁以及模棱两可的默认，这态度犹如孩子吞下苦药丸。有一位先生让我看到了反犹情绪正在不断增长，这位先生没有怀着羞耻之心含泪注视残忍的反犹现象，而是袖手旁观，仿佛是在用精心打磨的透视镜观察着这一切。

在如今这个时代，人们至少可以做到表明态度，摆明立场。在一个半世纪前，人们怀着狂喜、忠诚和激情去庆祝自由在美洲大陆的诞生，我对自由的信仰之情，与此相同。我正在迅速撰写我的宣言，就仿佛为了去赶一班火车而匆匆刮着胡子。国外所发生的事件，给人们一种迫在眉睫之感。而其实，我并不觉得时间有多紧迫。如果我的文字已经给读者造成这种印象，我向各位表示歉意。我只是想在自己变得迟钝之前告诉人们：我热爱自由，这种热爱由来已久，处在这种状态中的感觉很美好；对于那些只因法西斯主义和独裁者打赢了战争，便开始顺应他们的人，我深表怀疑。这种顺应散发着恶臭。我捏紧鼻子。



从记事时起，我就已经萌生出在大自然中自由自在生活的意识。我所指的，不只是行动的自由，更是生活中那种看上去无拘无束的特质。我在旅行时携带着关涉神圣密约的秘密文件。凭借着直觉，我一直都能察觉到这份极端重要的密约，它由人们和自己所订立，它让人们完全属于自己，将自己与万事万物视为等同，凡事皆依靠自己，但也能够善用任何机会（比如他与一颗行星之间的偶然联系），他会像一只猎狗般执著于自己的爱好。我最初和最热烈的恋情，就发生在我和那被称为自由的事物身上，它是媚惑无比的美女，危险、美丽而又庄重，她能为我们所有人提供生机与活力。

自由诞生于萦绕于心头的神秘暗示（我相信每个孩童都领受到这种暗示）；那暗示关乎精神生活；也关乎人类心中的上帝；那暗示告诉我，大自然通过"我"来彰显自身。这种难以捉摸的感觉是如此动人，如此令人难忘。它诞生于人生的早期阶段：比如说，在夏夜里，一个男孩坐在门前的台阶上，心里没有什么特别的念头，突然，他仿佛全身沐浴在新的知觉中，第一次听见了的蟋蟀有节奏的鸣叫，心中充溢了一种新奇的感觉，他把自己同自然界的伙伴昆虫、青草和黑夜视为同类，在混沌中感觉到一个声音在回答着那困扰众生的问题——"'我'是什么？"又比方说，有个小女孩从她宠爱的小鸟的墓旁回到房间，她倚着窗台，胳膊肘撑在窗台上，呼吸着陌生的死亡气息，突然，她意识到，她自己也是这整个故事中的一部分。再比如说，孩子稍稍年长一些之后，第一次邂逅到一位了不起的老师，这位老师偶然的一句话或一种情绪，就唤醒了学生的内心，年轻人从此开始意识到自身的力量，并以独立的人格活在世上。我认为，这种知觉一定是作为一种"与上帝同在"的感觉，在许多人身上不断发展的，它是一种内心的爆发，其动因，是人的敏感性，以及神圣的存在感——认为人的存在不同于纯粹动物性存在。这便是人与自由的初恋。

然而，一个人的自由状态分为两个方面：一种是本能的自由，人类作为动物在一颗行星上所体验的自由；一种是实践的自由，人类社会的特权成员所享有的自由。相对于前者来说，后者能够更普遍地为人们所理解，受到的赞美更广泛，面临的挑战更严峻，受到的讨论也更热烈。它代表的，是自由实用和外在的一面。如今，似乎只有美国才能提供自由权、特权和自由的手段。这片国土仍欢迎公民们写剧本、写书、画画，他们还可以通过集会讨论问题，既可以表达赞同也可以表达异议，可以在公共场所搭起临时演讲台，可以在学校选择任何科目而无须

经过审查，可以开庭审理任何案件，可以谱写音乐，可以与邻居谈论政治而不用担心秘密警察的窃听，可以交换商品也交流思想，可以在需要嘲笑政府的时候嘲笑它一番，可以在报纸上读到关于真实事件的真实新闻，而不是国家雇佣的传声筒所编造的假新闻。这是事实，每个人都应该予以深思。

从行星的意义上来说，自由就是，感觉自己属于地球。从社会学的意义上来说，自由就是，在一种民主的结构中感到轻松自在。虽然阿道夫•希特勒是个不受束缚、发育成熟的个体，但我们无法在他身上发现这两种感觉。在读了他的书之后，可以推测出，他对地球的感情，不是对共享的渴望，而是极端的占有欲。他对人类的感情，不是希望与之和平共处，而是希望他们被一个具有超凡才智的人摆布，并被其标准化——在他这里，人们的生存，并不意味着个性的充分发展，而是意味着让他们的个性服从于共同的种族命运。当你在希特勒的文字中看到他对全人类的那种蔑视时，你就不会再认为他对日耳曼民族命运有多么专注了。“我已学会，”他写道，“……看透人们那极为原始的观点和论点。”对希特勒来说，普通人就是被人随意利用和领导的原始人。他频繁地把人民称为绵羊、笨蛋、鲁莽的白痴——而他恰恰要让这些人绝对忠诚，他许诺说，要给这些人最终的奖赏。

在美国，我们的社会建立在对个人的信任上，而不是对个人的轻蔑上，因此，生活的自由原则能够得以幸存。我相信，该原则必须、也必将存在下去。理解自由，是所有决心追求自由的人都应该学会的；而热爱自由，则是众多美国人与生俱来的秉性。对我来说，与自由共处一室，共处一个半球，仍是一件激动人心的事情。

《我的奋斗》一书的作者，一生中最早发现的真理之一（对他而言也是最有价值的）就是：在群情高涨的时刻,激发大众投入高尚或可耻行动的，不是书面语，而是口语。与口语不同，书面语是人们私下研究的对象，研究者不是根据周围其他人的想法，而是根据每个人自己的理性标准，对其进行冷静的评判。“我知道，”希特勒写道，“与书面文字相比，通过演说争取到的人，要得多……”随后，他又轻蔑地补充道：“让我们告诉所有的文人和政客，特别是今日的文人和政客：世界上最大的变革，从来都不是由鹅毛笔引起的！不，笔杆子一向用来从理论上激发这些变革。”

幸运的是，我没有试图改变世界——有人正为我改变世界，而且速度惊人。但是我知道，人类的自由精神一直存在于本性中；它不断再生，从未被火或血抹杀过。我写下以上这番话，仅仅是为了（借用希特勒的说法）从理论上激发这种精神。我本人是个手握鹅毛笔的文人，我没有误解“争取民众”的意思；但这些天，我为这枝笔而感到无比自豪，因为通过历史，这枝笔已经证明，它是给人们接种的注射器，它使自由的胚芽永远在人的体内循环，这样一来，任何国度、任何时候，都会有伤寒玛丽（Typhoid Mary）式的种子携带者存在了，他们只需通过接触或榜样作用，便能感染别人。所有的专制暴君都害怕这类人——暴君们焚书坑儒，暴露出内心的恐惧。今天，一个作家在怀着极大的满足感进行写作，因为他知道他将是第一个掉脑袋的人——甚至比政客们的脑袋掉得还早。对我来说，这样更好，因为如果尘世的命运拒绝给我自由，我就会变成行尸走肉，如果被法西斯主义统治，我情愿做一个没有脑袋的人。因为在那种环境中，脑袋将没有任何用处，我一点也不想承受如此沉重的累赘！

（E.B.怀特:美国当代散文家、评论家、讽刺幽默作家、童话作家。作为《纽约客》主要撰稿人，他一手奠定了影响深远的“《纽约客》文风”。原文链接：http://dongxi.net/b06C3）

【返回目录】



【FMN 新闻专栏】

中国工人遭劫持事件

中国驻**苏丹**大使馆和外交部在 29 日证实，中国水利电力对外公司在苏丹一个工地 28 日遭到当地反政府武装袭击，20 多名中国工人至今下落不明。当地政府正在全力搜救失踪人员。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1721

1 月 30 日，**苏丹**反政府武装苏丹人民解放运动（北方局）秘书长亚西尔-阿尔曼在接受采访时表示，绝不会反对中国和中国人，中国工人无人受伤，将保证中国工人的安全并释放他们。此前中国驻苏丹大使馆证实被劫持中方人员共有 29 人。

新闻：http://fmn.cc/AsOJXy
http://fmn.cc/xvQ95f

1 月 30 日下午传来消息，中国驻**苏丹**大使馆称遇袭人员中有 17 名未被劫持的中国工人已被苏丹政府军转移到安全地点，使馆亦派出工作组协助解救被劫工人。同时有苏丹代表团成员否认被劫的中国工人已经部分获救，29 名人员仍旧被劫持。

新闻：http://fmn.cc/Apgx5X
http://fmn.cc/wOs4ww
http://fmn.cc/Aq0u6s

另外在**埃及**西奈地区有 25 名中国水泥厂工人 31 日遭当地游牧部族绑架。绑架者要求政府释放被逮捕的部族成员，否则将不会释放被劫持的人质。中国驻埃及大使馆证实了这一消息，指有 20 多名中国工人当天中午在埃及阿里什市被一伙当地人扣留。

新闻：http://fmn.cc/xoI8b5
http://fmn.cc/x88bvd

中国驻**埃及**大使馆 2 月 1 日证实，1 月 31 日遭埃及西奈半岛阿里什地区贝都因人扣留的 25 名中国工人已经被安全释放，并在大使馆工作组陪同下转移至安全地区，工人中无人受伤。

新闻：http://fmn.cc/yAp702



广西龙江镉污染事件

1 月 15 日广西龙江宜州段发现重金属镉污染，1 月 26 日污染团已经进入下游的柳江系统，当地启动地下水源来应对镉污染。29 日**柳州市**称镉污染源已截断，但市区饮用水仍面临威胁。

新闻：http://fmn.cc/wkzOR0
http://fmn.cc/AqPtWR
http://fmn.cc/x0QPPF

1 月 18 日广西**柳州市**政府得知龙江河遭到镉污染，污染河水将直接威胁 350 余万柳州市民的用水安全，但在除夕、初一时刻，柳州官方却未及时公布镉污染的消息。目前，7 名涉嫌违法排污的企业相关责任人已被刑拘。

新闻：http://fmn.cc/zJ20uM
http://fmn.cc/wOK5UK

1 月 31 日**柳州**通报称龙江河水中镉含量约为 20 吨，但称污染处理工作有大的进展，柳州市不会出现停水的情况，官方还表示没有延迟发布镉污染的消息。

新闻：http://fmn.cc/xaXeQC

广西**柳州市**人民医院被曝要求医生不能出具镉中毒的书面诊断，引发网友对目前龙江水镉污染程度的质疑，院方在 31 日时回应称是值班的一名副主任将通知缩写而引起了人们的误会。

新闻：http://fmn.cc/xM0fYE

乌坎村"选委会"选举

广东陆丰**乌坎**村于 2 月 1 日进行"村民选举委员会"的选举，为之后村委会的选举做铺垫。1 月 31 日下午村民们开始了筹备工作，包括会场布置、人员指导等，确保选举的顺利进行。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1780

2 月 1 日上午九时，筹备已久的广东陆丰**乌坎**村"村民选举委员会"选举正式开始，这次通过全村七千多名选民投票直选出来的由 11 人组成的选委会，将会负责 3 月 1 日举行的正式村委会的选举工作。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1792



2 月 1 日中国官方媒体也对**乌坎**村的选举进行了报道，提到了村民们的筹备工作，并写道村民称这是“一次公平、公正、公开的选举”。

新闻：http://fmn.cc/xO2osH

西藏、新疆

近来川藏地区形势引人关注，**西藏**自治区党委书记陈全国日前要求当地新闻单位“掌握涉藏舆论斗争的话语权”，使敌对势力和达赖喇嘛的形象声音无法被看到、听到。而西藏常务副主席在那曲地区检查维稳工作时称维稳形势严峻。

新闻：http://fmn.cc/wk14P2

http://fmn.cc/wVkwOP

1 月 29 日**西藏拉萨市**委书记齐扎拉表示，自 3 月 1 日起，进藏人员必须携带本人身份证。他还表示拉萨公安要管控好重点寺庙，加强宣传寺庙管理的优惠政策措施，排查管控重点人员，对其加强教育引导，创建和谐寺庙。

新闻：http://fmn.cc/z1ldj0

1 月 30 日，一个美国有线电视新闻网 CNN 的电视摄制组试图进入**四川**的藏人聚集区进行采访，在即将进入藏区的途中，被中国警方拦截。

新闻：http://fmn.cc/xrtZMj

新疆政法委书记熊选国本月表示，要新招 8000 多名警察“充实农村基层一线”，确保新疆每一个村庄至少有一名警察，进行巡逻、查处非法宗教活动、重点人员管控等维护稳定工作。

新闻：http://fmn.cc/w6N3Hk

新疆通报称 1 月 1 日至 19 日该省发现麻疹病例 27 例，同时有 4 家医院因漏报 23 例脊灰病例被通报。自 2011 年起，新疆地区爆发脊髓灰质炎和麻疹疫情，全省因此展开了疫苗补种，但仍未阻止疫情的传播。

新闻：http://fmn.cc/zP1u9A

http://fmn.cc/y6mOD1



其他重点新闻

耗资 2 亿美元，由**中国**无偿建造非盟总部大楼近日落成，1 月 29 日出席会议的全国政协主席贾庆林表示中国将在 3 年内向非盟提供 6 亿元人民币无偿援助。

新闻：http://fmn.cc/ygbZI3

http://fmn.cc/yCfNd3

最高检 1 月 28 日表示将严查利用社会管理权的腐败案件，并会着重收集社情民意和网络舆情。而对互联网舆情进行监测和分析正在成长为一个庞大产业，多地政府纷纷采购此类业务，人民网、新华网等也纷纷成立舆情检测机构。

新闻：http://fmn.cc/wu3pKd

http://fmn.cc/xeUpIY

1 月 30 日有网友上传一张**湖南省新邵县**庆贺成为国家重点扶贫对象的照片，引发关注。1 月 30 日新邵县委称对此事不知情，不过去年 11 月 29 日新邵政府网却将当选贫困县称为特大喜讯。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1750

http://fmn.cc/wSe3n6

广东岭澳核电站 1 月 30 日发生操作事故，核电站 3 号机组被发现错误使用旧数据运作，技术人员已修正，事故未造成放射性后果。岭澳核电站距离香港仅 50 公里，港府表示未发现任何异常状况。

新闻：http://fmn.cc/xUugBy

2012 年 1 月以来，“打假专家”方舟子在其微博上发表大量质疑作家韩寒“代笔”“水军”“包装”的言论，1 月 29 日韩寒决定起诉方舟子损害名誉，并整理了资料已证明自己的清白。不过 2 月 1 日**上海**法院表示尚未收到起诉书。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1727

http://fmn.cc/ABMaaF

中国维权律师倪玉兰的女儿近日受到警方的监控，不仅禁止她离开**北京**到荷兰领取郁金香人权奖，还在 1 月 29 日数次对她的住所在没有任何手续的情况下进行强行搜查。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1724



一部关于中国异见艺术家艾未未的纪录片 1 月 28 日在**美国**圣丹斯电影节上赢得纪录片评委特别奖，获奖理由是影片所传达的"反抗精神"。观众们也对此片反响热烈，并做出艾未未的"招牌动作"竖中指向他致意。

http://fmn.cc/wJ3LWn

隐居在**云南省会泽县**武村的当代先锋文学代表作家洪峰，被曝出除夕夜时在家中遭人暴打，他的四根肋骨被打断。2 月 1 日会泽县回应称打人者系村支书子女，事件起因是洪峰的妻子同村支书妻子因土地租金起争执。

新闻：http://fmn.cc/zaStXT

http://fmn.cc/yRYTW9

1 月 28 日有网友爆料称春节在**三亚**一海鲜排挡吃 3 个普通菜却被宰近 4000 元。29 日三亚市政府新闻办官方微博回应称，今年春节黄金周没有接到一个投诉、举报电话，说明整个旅游市场秩序稳定、良好。不过在 30 日三亚公开数据显示并非未接到一例投诉。

新闻：http://cn.fmnnow.com/?p=1753

1 月 31 日上午**三亚**市通报会上当地政府部门表示由于无法联系到"海鲜排挡宰客"的当事人，案件查办存在较大困难。还有官员表示，对恶意攻击三亚的人将依法追究责任。不过在 2 月 1 日，三亚市委书记就旅游"宰客"事件道歉。

新闻：http://fmn.cc/zq5nHl

http://fmn.cc/wpOTCk

【返回目录】

➢➢

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛开始于 2009 年 8 月，每月在香港举办一场公开讨论，并借助网络视频直播、文字直播等方式将现场放大至全球任何地方。我们希望提供独立、客观、理性的观点和论述，并关注被主流媒体忽略的议题和讨论。目前已举办二十三场讨论，嘉宾有艾未未、长平、陈冠中、贺卫方、胡泳、梁文道、欧宁、潘毅、叶荫聪、周保松、许宝强等。2011 年 6 月开始，为了丰富论坛的主题，我们在固有论坛的基础上开始一个 Co-



China X 系列，这些讨论、沙龙由 Co-China 同一些友好团体合作举办，试图将更多有价值的讨论呈现于网络。论坛网址：https://cochina.org/

若希望订阅此电子周刊请发一封空邮件至 cochinaweekly+subscribe@googlegroups.com，也欢迎大家转发分享。想加入「我在中国」（Co-China）论坛的志愿者团队，请发简历至 forum@cochina.org。

论坛网址：https://cochina.org/
论坛 twitter：Co-China 論壇（http://twitter.com/#!/CoChinaOnline）
论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/cochina ）

编辑：王陶陶 丁昕 黄雯怡
校订：姚梧雨童
主编：方可成
版面设计：豆弟
配图：潘雯怡 周梦蕾
技术支持：毛向辉 舒欣
出品人：杜婷

